

جان بول سارتر



مواقف
٥

المادية والنوّة

دار الآداب

المادية والثورة

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

بيروت ، آذار (مارس) ١٩٦٦

جان پول سارتر

مواقف

المادية والنوّة

دراسات فلسفية

ترجمة عبد الفتاح الديدي

منشورات دار الآداب - بيروت

المادية والثورة

نقدني بعض الناس بسوء نية انني لم اذكر ماركس في هذه المقالة .
لذلك اقول في تحديد ان نقدي لم يتعلق بكارل ماركس . انه موجه
نحو الماركسية الاسكولائية (الشبيهة بمدرسة المعصور الوسطى المسيحية)
في سنة ١٩٤٩ . أو انه موجه اذا شئنا إلى ماركس خلال الماركسية
الستالينية المحدثة .

١ - الاسطورة الثورية

شباب اليوم غير مرتاح . شباب اليوم من الرجال الذين لا يعترفون
لأنفسهم بحق أن يبقوا شباباً . ويجري كل شيء كما لو كان الشباب
ظاهرة خاصة بفصول المدارس فوق كونه عمراً من اعمار الحياة . ينظر
الى الشباب كما لو كان امتداداً استثنائياً للطفولة أو وقف تنفيذ اللامسئولية
الممنوحة الى ابناء الاسر . أما العمال فيعبرون بغير مرحلة انتقال من المراهقة
إلى عمر الرجال . ويبدو ان عصرنا الناتج عن تذويب البورجوازيات

الاوروبية يذيب هو أيضاً هذه المرحلة الميتافيزيقية والتجريدية التي يقال عنها دائماً إنه من الضروري أن تمر . وأغلب تلاميذي السابقين تزوجوا في سنّ مبكرة خجلاً من شبابهم ومن البقاء تحت الطلب وفقاً للموضة القديمة . وهكذا أصبحوا آباء أمر قبل ان ينتهوا من دراساتهم . وهم يتلقون في نهاية كل شهر مبلغاً من المال من أسرهم ولكنه لا يكفي . وعليهم أن يعطوا دروساً ، وأن يؤدّوا بعض الترجمات أو يحلوا مؤقّتا محل آخرين في عملهم . فهم أنصاف عمال يُقارنون من جهة بالاجيرات ومن جهة أخرى بعمال المنازل . ولم يعودوا يحدون الوقت ، كما كنا نفعل في مثل سنهم ، للعب بالأفكار قبل التشيّع لاحداها . فهم مواطنون وآباء ويقومون بالانتخاب ولا بد لهم أن يلتزموا . أليس هذا شراً ، قد يكون مناسباً أن يُطلب اليهم الاختيار مباشرة : مع الانسان او ضده ، ومع الجماهير أو ضدها . ولكن تبدأ الصعوبات اذا اخذوا بالجانب الأول . اذ يفرهم ذلك بضرورة الانسلاخ من ذاتيتهم . واذا أرادوا عمل ذلك ، بوصفهم لا يزالون داخل الاطار ، فسيقترب موقفهم على دوافع ما باتت ذاتية . وهم يتبادلون الاستشارات قبل أن يلقوا بأنفسهم إلى الماء . وفي لحظة تأخذ الذاتية قدراً اكبر من الاهتمام في أعينهم حتى يتدبروا هجرانها في جدية اكثر . ويقررون في غضب أن مفهوم الموضوعية لم يفتأ ذاتياً . وهكذا يدورون في داخل أنفسهم بغير ان يستطيعوا ان يتحيزوا لأحد الجوانب ، ويأخذون قرارات كما لو كانوا يقفزون وأعينهم مغمضة لنفاد صبرهم أو لتعبهم . ولا ينتهون عند ذلك ، وانما يطلب اليهم عندئذ ان يختاروا بين المادية والمثالية . ويصدر إليهم التنبيه بانه لا يوجد حل وسط ، واذا لم يختاروا أحد الطرفين ، فسيكون معنى ذلك اختيار الطرف الثاني . ولكن يبدو لغالبيتهم ان مباديء المادية خاطئة فلسفياً . ولا يستطيعون ان يفهموا كيف تستطيع المادة أن تكون سبباً في توليد فكرة المادة . ويؤكدون مع ذلك انهم يرفضون المثالية بكل قواهم . وهم يعلمون أن

هذه الفلسفة تقوم مقام الاسطورة بالنسبة الى الطبقات المالكة ، وانها ليست فلسفة صارمة ، ولكنها مجرد تفكير غامض يحجب الحقيقة أو يمتصها من الفكرة . ويُجَاب عليهم حينئذ « لا هم ، فما دمت غير ماديين فأنتم إذن مثاليون على الرغم من أنفسكم . وإذا خالفتم حيل الجامعات الفاسدة ، ستكونون ضحايا لوهم أكثر دقة وبالمثل أكثر خطورة » .

وهكذا يصبح شبان اليوم مطاردين حتى أفكارهم التي تتعرض جذورها للسموم وكأنما حكم عليهم ان يخدموا رغم أنوفهم فلسفةً يمتصونها ، أو أن يتبنوا خضوعاً للنظام مذهباً لا يستطيعون الايمان به . وهكذا فقدوا عدم الاكتراث الذي كان من أخص خصائص عمرهم دون ان يبلغوا يقين العمر الناضج . وهم لم يعودوا في متناول اليد ، ومع ذلك لا يمكنهم الالتزام . ويبقون عند باب الشيوعية دون ان يجرؤوا على الدخول أو الابتعاد . وهم غير مذنبين . فالغلطة ليست غلطتهم اذا كان اولئك الذين يعلنون عن أنفسهم اليوم من أنصار الديالكتيك يريدون ان يفرضوا عليهم الاختيار بين تقيضين ، وأن يدفعوا بعيداً بمركب الموضوع أو بمؤتلف الدعوى التي تضم كلا التقيضين احتقاراً منهم لكل ما هو جزء ثالث أو جزء وسط . وما داموا مخلصين اخلاصاً عميقاً ، وما داموا يأملون في تقديم النظام الاشتراكي ، وما داموا مستعدين لخدمة الثورة بكل قواهم ، فستكون الوسيلة الوحيدة لمعاونتهم هي ، التساؤل معهم ما إذا كانت المادية وأسطورة الموضوعية مطلوبتين فعلاً باسم الثورة ، وما إذا لم يكن هناك تباين بين الفعل الثوري وبين مفاهيمه . وأتجه اذن نحو المادية وأخذ على عاتقي من جديد مهمة فحصها .

يبدو ان اول خطواتها هو انكار وجود الله وانكار الغائية العلوية . وثاني خطواتها هي ارجاع حركات الروح الى الحركات المادية . والثالثة هي استبعاد الذاتية مع تحويل العالم وفيه الانسان الى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية . وانا استنتج هنا بمنتهى الاخلاص ان هذا

المذهب ميتافيزيقي (تابع لما وراء الطبيعة) وان الماديين ميتافيزيقيون (من أنصار ما وراء الطبيعة) . فيطلبون اليّ التوقف ويقولون انني مخطيء . فهم لا يمتقون شيئاً كما يمتقون الميتافيزيقا . وحتى الفلسفة نفسها ليس من المؤكد انها تحوز القبول لديهم . ويعبر السيد نافيل عن المادية الجدلية بقوله : « انها التعبير عن الاكتشاف التقدمي للتفاعلات في العالم ، وعن الاكتشاف الذي لا يعرف السلبية ، ولكن يتضمن ايجابية المكتشف والباحث والمكافح » . وعند السيد غارودي تعد الخطوة الاولى للمادية هي انكار مشروعية اي معرفة سوى المعرفة العلمية . وحسب تعبير مدام أنجران لا نستطيع أن نكون ماديين اذا لم نرفض أولاً كل تأمل قبلي . وهذه الاساءات إلى ما وراء الطبيعة من الأشياء المعروفة منذ وقت طويل . وكانت معروفة في القرن الماضي على اقسام الوضعيين . ولكن هؤلاء ، كانوا يرفضون أن يقولوا كلمتهم ويعلنوا رأيهم في وجود الله لانهم كانوا يأخذون كل الظنون التي أمكن تكوينها حول هذا الموضوع بوصفها غير قابلة للتحقيق . وقد عدلوا مرة واحدة والى الابد عن التساؤل عن العلاقات بين الروح والجسد لأنهم اعتقدوا في استحالة امكان معرفة أي شيء بهذا الصدد . ومن الواضح في الواقع ان إلحاد السيد نافيل أو مدام أنجران ليس تعبيراً عن اكتشاف تقدمي . وهذا نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلي حول مشكلة تتخطى تجربتنا الى ما لا نهاية . وهذا الموقف هو أيضاً موقفي أنا ، ولكنني لم أعتقد انني اقل ميتافيزيقية حين رفضت وجود الله من لينتس حين أيد وجوده . والمؤمن بالمادية الذي يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة الى الروح ... بأي معجزة يصرح هذا المادي لنفسه هذا الاشتغال حين يردّ الروح الى المادة ؟ ولا تؤيد التجربة مذهبه ولا المذهب المعارض له أيضاً . تنحصر التجربة في توضيح ارتباط العضوي بالنفس ارتباطاً أليفاً . ويقبل هذا الارتباط التفسير بألف طريقة مختلفة . واذا زعم المادي^١ وثوقه من مبادئه

فلا يصدر تأكده إلا عن حدوس أو استدلالات قبلية ، أي عن هذه التأملات نفسها التي يعيبها . ولهذا أنظر الآن إلى المادية كنوع من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية . ولكنها ميتافيزيقا تحطم نفسها بنفسها لأنها ، إذ تقوم بهدم الميتافيزيقا تطبيقاً لمبادئها ، تحذف كل أساس لاثباتاتها الخاصة . وفي نفس الخطوة تهدم المادية ايضاً الوضعية التي تتخذها غطاء لها . ومن التواضع ان يحيل تلاميذ اوجست كونت المعرفة الانسانية الى المعارف العلمية وحدها . فهم يضمّنون العقل في الحدود الضيقة لتجربتنا لأنها تبدو هناك فقط ذات فاعلية . وكان نجاح العلم في نظرم واقعة ، ولكنها كانت واقعة انسانية . فمن وجهة نظر الانسان ورأيه من الصحيح ان العلم ينجح . ولم يأخذوا حذرهم من انفسهم ما اذا كان الكون في ذاته يؤيد ويضمن العقلانية العلمية لسبب وجيه ، وهو انهم كانوا مضطرين الى الخروج من انفسهم ومن الانسانية ليقارنوا بين الكون كما هو ، وبين الامثال الذي يعطينا إياه العلم عنه ، وكانوا مضطرين ايضاً الى ان يأخذوا بوجهة النظر الآلهية عن الانسان وعن العالم . وليس المادي خجولاً ، فهو يخرج من العلم ومن الذاتية ويهجر ما هو انساني ليحل محل الله الذي ينكره لكي يتأمل مشهد الكون . وهو يكتب في هدوء : « يعني المفهوم المادي للعالم نفس مفهوم الطبيعة كما هي بدون اضافة غريبة ^١ . » الغرض من هذا النص المدهش هو حذف الذاتية الانسانية بوصفها اضافة غريبة على الطبيعة . ويفكر المادي حينئذ ينكر الذاتية انه دفع بها الى التلاشي . ولكن من الممكن اكتشاف الحيلة . فالمادي يعلن عن نفسه كموضوع أو كشيء ، وهذه هي مادة العلم حتى يحذف الذاتية . ولكن عندما يحذف

١ - انظر المؤلفات الكاملة لكارل ماركس وفردريك انجلز - وعند لودفيك فويرباخ الجزء ١٤ ص ٦٥١ من الطبعة الروسية . انني اذكر هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وماخذ على عاتقي شرح مفهوم ماركس الاكثر عمقاً والاكثر غنى عن الموضوعية في مناسبة اخرى .

الذاتية لصالح الموضوع أو الشيء ، فانه بدلاً من ان يرى نفسه شيئاً بين الاشياء تهزهزه ارتدادات الفيزياء الكونية ، يجعل من نفسه نظرة موضوعية ويدّعي تأمل الطبيعة على نحو ما هي عليه بطريقة مطلقة . يوجد هنا تلاعب لفظي حول الموضوعية التي تعني احياناً الكيف السلبي للشيء الموضوعي المرئي ، والتي تعني احياناً اخرى القيمة المطلقة للنظرة الحالية من مظاهر الضعف الذاتية . وهكذا بروح المادي عن نفسه بعد تخطيطه لكل ذاتية وبعد تشبهه بالحقيقة الموضوعية البحتة بأن يتجول في عالم الاشياء الذي يسكنه ناس - اشياء . وعندما يعود من رحلته يطلعنا على ما تعلمه : « كل ما هو عقلائي حقيقي هكذا يقول . وكل ما هو حقيقي عقلائي » . فمن أين يخطر له هذا التفاؤل العقلائي ؟ نحن نفهم أن احد المشايخين لفلسفة كانت يأتي ليعلم اماننا بعض البيانات عن الطبيعة طالما أنه يعتقد في أن العقل ينشيء التجربة . ولكن المادي لا يسمح بأن يكون العالم ناتجاً عن نشاطنا التكويني . بل على العكس ، نحن انفسنا في نظره نتيجة للكون . فلماذا سنعرف اذن ان الحقيقي هو عقلائي ما دمنا لم نخلقه وما دمنا لا نعكس منه الا جزءاً ضئيلاً في اللحظة الحاضرة ؟ ويمكن ان يحثنا نجاح العلم على التفكير بأن هذه العقلانية محتملة . قد يكون ثمة عقلانية محلية غير حركية ، تمكنها ان تكون ذات قيمة لنظام معين من الاحجام وان تتساقط شذر مذر عند هذا الحاجز . فما يبدو لنا استقراء جريئاً أو مما يبدو لنا اذا شئنا مصادرة تنتزع المادية أمر مؤكد . فالمادية لا تعرف الشك . والعقل في الانسان وخارج الانسان . وتتسمى المجلة الكبيرة الخاصة بالمادية في هدوء باسم « الفكر : لسان حال المادية الحديثة » . ولكن تعبير العقلانية المادية بلغة دياكتيكية يمكننا أن نتوقعها نحو اللامعقولة وتهدم نفسها بنفسها : اذا كانت الواقعة النفسية مشروطة شرطية صارمة بما هو بيولوجي (١) ، واذا كانت الواقعة البيولوجية بدورها مشروطة بحالة العالم الطبيعية والفزيائية ، فمن الواضح أنه

يمكن الوعي الانساني ان يعبر عن الكون بالطريقة التي يعبر بها المسبب عن سببه ، ولكن ليس بالطريقة التي يعبر بها الفكر عن موضوعه . اذا كان ثمة فكر محبوس محكوم من الخارج ومقيد بسلاسل من الاسباب العمياء ، فكيف يظل هذا فكرياً ؟ !

كيف يمكن ان اعتقد في مبادئ الإستنباط الخاصة بي إذا كانت الحادثة الخارجة فقط هي التي وضعتها في نفسي واذا كان العقل عظاماً على حد تعبير هيجل ؟ بأي صدفة تصبح المنتجات الخام للظروف هي نفسها مفاتيح الطبيعة ؟

انظر مثلاً كيف يتحدث لينين عن الوعي الانساني : « إنه لا يعدو أن يكون انعكاساً للوجود وفي احسن الأحوال انعكاساً صحيحاً على وجه التقريب » . ولكن من الذي يقرر ما اذا كانت الحالة الحاضرة من نوع المادية هي أحسن الأحوال ؟ يجب ان يكون المرء بالداخل ومن الخارج كما يقوم بالمقارنة . ولما كان هذا مستحيلاً وفقاً لألفاظ ما اعلنه نفسها فلن يتوفر لنا اي مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والذاتية : مثل توافقها مع الانعكاسات الاخرى ووضوحها وتميزها ودوامها . او باختصار عين المقاييس المثالية .

واكثر من ذلك انها لن تجزم الا بحقيقة انسانية . وهذه الحقيقة ، بما انها خاضعة وليست مبنية مثل الحقيقة التي اقترحتها المدارس الكانتية ، فلن تكون سوى ايمان بلا اساس وبمجرد عادة . وتعتبر المادية كنوع من الاعتقادية حين تؤكد ان الكون ينتج العقل في الحال الى النزعة الشككية المثالية . فهي تضع باحدى يديها حقوق العقل التي لم تسقط بمرور المدة وتحذفها باليد الأخرى . انها تهدم الوضعية بواسطة عقلانية اعتقادية وتهدم كلا منها بالتوكيد الميتافيزيقي في ان الانسان موضوع مادي ثم تهدم هذا التوكيد بالنفي الجذري لكل ميتافيزيقا . فهي تحرض العلم على الميتافيزيقا ثم تحرض دون وعي الميتافيزيقا ضد العلم . ولا يبقى سوى

الأطال المهدمة . فكيف استطيع اذن ان اكون مادياً ؟
وقد يقال لي انني لم افهم من الأمر شيئاً ، وانني خلطت مادية
هيلفيوس وهولباخ الساذجة بالمادية الجدلية . يوجد كما يقولون حركة
ديالكتيكية في وسط الطبيعة . وهي حركة تتخطى بها الأضداد بعضها
بعضاً فجأة أثناء تعارضها حتى تتجمع في تركيبة جديدة . ويعبر هذا
الناقي الجديد بدوره الى ضده ليندوب معه في تركيبة اخرى .
وأترف من التوتها هنا على الحركة الخاصة بالجلد (الديالكتيك)
الهيجلي القائم بأكمله على ديناميكية الأفكار . ولا ازال اذكرك كيف
تسدي الفكرة فكرة اخرى في فلسفة هيغل وكيف ينتج كل منها
نقيضها . واعلم ايضاً ان دائرة اختصاص هذه الحركة الضخمة هو الجاذبية
التي يجرها المستقبل على الحاضر والتي يجرها الكل عندما لا يكون موجوداً
بعد على الأجزاء . وهذا صحيح فيما يتعلق بالتركيبات الجزئية كما هو
صحيح ايضاً فيما يتعلق بالكلية المطلقة التي ستصبح في النهاية العقل
(او الروح) .

ومبدأ هذا الجلد هو اذن ان الكل يسيطر على الأجزاء ، وان الفكرة
تنزع من تلقاء نفسها الى ان تستكمل نفسها وتفتني ، وان تقدم الوعي
ليس طولياً مثل التقدم الذي يمضي من السبب الى المسبب ، ولكنه تركيبي
متعدد الأبعاد ما دامت كل فكرة تحتفظ في نفسها وتتشابه مع كلية
الأفكار السابقة . وان بناء التصور ليس مجرد تعارض في العناصر الثابتة
التي يمكنها ان تتحد بعناصر اخرى اذا استدعى الحال كما تنتج ارتباطات
أخرى ، وانما هو تنظيم له وحدة بحيث لا ينظر في امر الابنية الثانوية بعيداً
عن الكل إلا اذا صارت مجردة وفقدت طبيعتها .

ونحن نقبل هذا الجلد بلا ضيق فيما يتعلق بالأفكار : فالأفكار
بطبيعتها تركيبيية . ولكن يبدو ان هيغل قد وضع هذا الجلد مقلوباً وان
هذا الجلد في الحقيقة هو اخص خصائص المادة . واذا سألت : عن

أي مادة تتحدث تأتيك الاجابة بأنه لا يوجد مادتان ، وانها هي نفس المادة التي يتكلم عنها العلماء . وما يميزها هو وجودها . وهذا يعني انها غير قادرة على ان تنتج أي شيء من ذاتها . ودورة الحركات والطاقة ... هذه الحركات وتلك الطاقة تأتيها دائماً من الخارج ... فهي تستعيرها ثم تسلمها . ولولبا كل جدل هو فكرة الكلية أو الشمول . وليست المظاهر هنا اطلاقاً ظهورات معزولة . فعندما تنتج معاً يحدث ذلك دائماً داخل الوحدة الرفيعة العالية للكل وهي مترابطة فيما بينها بواسطة روابط داخلية . أو بعبارة أخرى يعدل حضور أحدها من الآخر في طبيعته العميقة .

غير ان عالم العلم كم . والكم هو النقيض المقابل تماماً للوحدة الديالكتيكية أو الجدلية . وفي الظاهر فقط تصبح الجملة وحدة . والواقع ان العناصر التي تكون هذه الوحدة لا تحتفظ إلا بعلاقات تلازم وآنية . فهي موجودة معاً ، هذا هو كل ما في الأمر . والوحدة العددية لا تتأثر اطلاقاً بالحضور المشترك لوحدة اخرى . انها تظل ساكنة ومنفصلة داخل العدد الذي تتعاون في تكوينه . ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو حتى يمكننا أن نعد : لأنه اذا انتجت ظاهرتان كل منهما الاخرى في اتحاد باطني ، وعدل كل منهما الآخر بالتبادل ، سيكون من المستحيل أن نقرر ما اذا كنا ازاء حدين منفصلين أو ازاء حد واحد .

وهكذا بما ان المادة وفقاً لمفهومها العلمي تمثل تحقق الكم بشكل ما ، فان العلم يكون في هذه الحالة بمشاغله العميقة ومبادئه ومناهجه نقيض الديالكتيك . فاذا تحدث العلم عن القوى التي تنطبق على نقطة مادية انصب اهتمامه الاول على اثبات استقلالها : فكل من هذه القوى يعمل كما لو كان على انفراد . واذا درس الجاذبية التي توقعها الأجسام بعضها على بعض ، عُني بتحديد كعلاقة خارجية بالمرء اي بردها الى تعديلات في الاتجاه والسرعة الخاصين بحركات هذه الاجسام . ويحدث ان العلم يستخدم

كلمة تركيب فيما يتصل مثلاً بالترابطات الكيميائية . ولكن هذا الاستخدام لا يدخل أبداً في حدود المعنى الهيجلي . فالجزئيات التي تدخل في ترابط تحتفظ بخصائصها . وذرة الأوكسجين التي تتحد بذرات الكبريت والهيدروجين لتكوين حامض الكبريتيك أو التي تتحد بالأوكسجين وحده لتكوين الماء تظل محتفظة بهويتها مع نفسها . فليس الماء أو الحامض كلا حقيقة يغير ويتحكم في عناصره التكوينية بل نتائج سلبية بسيطة : مجرد حالات .

كل مجهود علم الحياة أو البيولوجيا مركز في تحويل التركيبات الحية المزعومة الى عمليات فيزيائية كيميائية . وعندما يستشعر السيد نافييل (وهو مادي) الحاجة إلى إيجاد علم نفسي علمي يتجه الى السلوكية التي ترى أنواع السلوك الانساني كجملة من ردود الأفعال الشرطية . ولن نعثر على كلية عضوية في أي مكان من العالم العلمي . واداة العالم هي التحليل وهدفه هو رد المعقد في كل مكان إلى البسيط ، وإعادة التأليف التي يقوم بها بعد ذلك ليست سوى دليل عكسي ، حيث ان رجل الجدل أو الرجل الديالكتيكي . يعتبر العقْد كما لو كانت غير قابلة للتحويل أو الفصل وفقاً لمبدئه .

من المؤكد ان انجاز يزعم ان العلوم الطبيعية قد اثبتت ان الطبيعة تتقدم في غاية دعواها بطريقة ديالكتيكية (جدلية) لا بطريقة ميتافيزيقية . وأنها لا تتحرك في عين الدائرة الى الابد وانها لا تتكرر دوماً ولكنها تعرف التاريخ الحقيقي « . ثم يذكر داروين كمثال يساند دعواه : « لقد أطاح داروين بالمفهوم الميتافيزيقي للطبيعة عندما أثبت ان العالم العضوي بأكمله هو نتاج عملية نمو مستمرة منذ ملايين السنين »^١ . ولكن من الواضح أولاً ان فكرة التاريخ الطبيعي غير معقولة . فلا

١ - انجاز : ايجين ديرينج يقلب العلم ج ١ ص ١١ طبعة كروست ١٩٣١

يتميز التاريخ سواء بالتغير أو بفعل الماضي المحض البسيط . بل يمكن تعريفه بأنه استعادة الماضي قصداً بواسطة الحاضر . ومن ثم فلن يكون ثمة سوى تاريخ انساني واحد . ومن ناحية ثانية اذا كانت داروين قد وضّح ان الانواع توالد بعضها من بعض فمحاولته للتفسير أميل الى النظام الميكانيكي لا الجدلي . وهو يحسب حساب الفروق الفردية في نظريته عن التنوعات البسيطة . وكل واحدة من هذه التنوعات هو في نظره نتيجة للصدفة الآلية لا لعملية النمو .

ولا يمكن من ناحية الجمود الحركي أو السكون (الاستاتيكي) أن تخلو مجموعة من الأفراد المنتمية الى نوع واحد من بعض من يتغلب على المجموعة بالطول والوزن والقوة أو ببعض التفصيل الخاص . أما فيما يتعلق بالصراع من اجل الحياة فهو لن يستطيع انتاج تركيبة جديدة عن طريق اذابة النقائص . فللصراع من اجل الحياة آثار سلبية بالمرّة طالما انها تستبعد الاضعف نهائياً .

ويكفي لفهم ذلك ان نوازن بين هذه النتائج وبين المثل الاعلى الجدلي في الصراع الطبقي . ففي الصراع الطبقي تذيب البروليتاريا أو الطبقة العاملة فيها طبقة البورجوازية أو الطبقة الوسطى المرفهة داخل وحدة اجتماعية بلا طبقية . أما الصراع من اجل الحياة فالاقوياء يدفعون تماماً وفي بساطة بالضعفاء الى الاختفاء . واذن فامتيازات الصدفة لا تنمو ، وانما تبقى ساكنة بلا حراك وتنتقل بلا تغيير عن طريق الوراثة . ذلك انها حالة وليست هي التي تعدل نفسها بديناميكية داخلية لاعطاء درجة عالية من التنظيم . وسيأتي ببساطة تنوع آخر بالصدفة لينضاف اليه من الخارج ثم تتحقق عملية الاستبعاد بطريقة آلية . فهل يجب ان نحكم بطيش انجاز ام بسوء نيته ؟ اذ انه يثبت وجود تاريخ للطبيعة عن طريق فرض علمي يهدف في صراحة الى ارجاع كل التاريخ الطبيعي الى تسلسلات آلية . فهل يكون انجاز اكثر جدية عندما يتكلم عن الفيزياء وعلوم الطبيعة ؟

انه يقول : « كل تغيير فزيائي هو عبور من الكم الى الكيف أي من كم الحركة (من أي شكل) المتضمنة في الجسم (؟) أو الموصولة بالجسم . وهكذا لا تتأثر حرارة الماء أولاً بحالة سيولته حتى اذا ارتفعت هذه الحرارة او انخفضت تأتي لحظة تتعدل فيها حالة تماسك الماء ويتحول الماء الى حالة البخار او الى حالة الثلج .. »

ولكنه يخدعنا في الواقع بلعبة المراة . فالبحث العلمي في الواقع لا يهتم اطلاقاً بتوضيح العبور من الكم الى الكيف . ان البحث العلمي يبدأ من الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفه مظهراً خداعاً وذاتياً حتى نجد وراءه الكم (أو العدد) بوصفه حقيقة الكون . وفي سذاجة يأخذ انجاز الحرارة كما لو كانت تعطي نفسها أول الأمر مثل كيفية . وحالة الاستياء هذه أو حالة الرضا هي التي تجعلنا نقفل ازرار المعطف او على العكس نخلعه .

لقد رد العالم ذلك الكيف المحسوس (أو الوصفة الحسية) إلى كم (أو عدد) عندما أيد استبدال معلوماتنا الحسية الغامضة بقياس تمدد المكعبات في السوائل . ويعد تحول الماء الى بخار بالنسبة اليه ظاهرة كمية ايضاً أو اذا شئنا لا يوجد التبخر في نظره إلا من حيث هو كم . وسيتمكن العالم من تحديد البخار عن طريق الضغط أو عن طريق نظرية حركية ترد البخار الى حالة كمية معينة (وضع - سرعة) لجسيماتها . فمن الضروري ان نختار اما البقاء على ارض الكيف (الصفة) المحسوس وعندئذ يبقى البخار كيفاً (أو صفة) ولكن تبقى الحرارة ايضاً احدي الكيفيات وهكذا لا نشتغل بالعلم ، ونشهد فعل احدي الكيفيات في اخري . وإما اعتبار الحرارة كمياً وعندئذ يتحدد العبور من حالة السيولة الى حالة الغازية علمياً بوصفه تغييراً كيمياً أي عن طريق الضغط الذي يقاس ويباشر على مكبس الاسطوانة أو عن طريق العلاقات التي يمكن قياسها بين الجسيمات . فالكم يولد الكم في نظر العالم والقانون صيغة كمية .. كما

أن العلم لا تتوفر لديه اي رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف .
فما يزعم انجاز انه أعطاه لنا كأسابوب او كخطة في السلوك العلمي ، ليس
سوى حركة عقله البسيطة البحتة التي تذهب من عالم العلوم الى عالم الواقعية
الساذجة والتي تعود بعد ذلك إلى دنيا العلم حتى تلحق عالم الاحساس المحض ،
وفضلاً عن ذلك هل هذا الرواح والمحيي للفكر يشبه بأقل قدر ممكن عملية
الديالككتيك او الجدل حتى لو تركناه يقوم بالرواح والمحيي ؟ واين يرى التقدم؟
فلنسلم بأن تغير الحرارة إذا نظر اليه كميأ ينتج تحولاً كيفياً للماء : وعندئذ يتغير
الماء ويصبح بخاراً . وماذا بعد ذلك ؟ يجري البخار ضغطاً على صمام ضابط
الحركة ويرفعه فيصعد الى الهواء ويبرد ثم يعود ماء . أين هو التقدم ؟ انني أرى
دورة . لا شك ان الماء لم يعد محتوى في الوعاء ولكن في الخارج على الأعشاب
والأرض في شكل ندى . وباسم أي ميتافيزيقا أو ماوراء الطبيعة سنرى في
هذا التغير المكاني تقدماً^١ .

وقد يعترض بأن بعض النظريات الحديثة مثل نظريات أينشتين تركيبية .
فمعروف انه لا يوجد عنصر معزول في نسقه : تتحدد وتعرف كل حقيقة بالنسبة
الى الكون . قد يكون هناك مجال كبير للمناقشة بهذا الشأن . وسأكتفي
بملاحظة انه ليس ثمة ما يقتضي التركيب لأن العلاقات التي يمكن انشاؤها بين
الأبنية المختلفة للتركيب داخلية ومتعلقة بالكيف بينما تظل العلاقات التي تسمح
بتحديد وضع او كتلة في نظريات أينشتين متعلقة بالكم وخارجية على ان

١ - لا ينبغي الأمل في التخلص من الموضوع بالكلام هنا عن الكميات الفعالة . ولقد
كشف برجسون منذ زمن طويل عن الخلط والاعلاط في اسطورة الكم الفعال التي فقدت علماء
الطبيعة النفسانيين . فالحرارة كيف بقدر ما نحسها . والدنيا ليست أكثر حرأ منها بالامس
ولكنها حر بشكل آخر . وبمعكس ذلك الدرجة التي تقاس حسب التمدد التكميبي هي كم بحت
وبسيط وتظل فكرة غامضة عن الكيف المحسوس مرتبطة بها لدى الانسان العادي . ولم تحتفظ
الفيزياء الحديثة بهذه الفكرة الغامضة ولذلك ترد الحرارة الى تحركات ذرية معينة . فإين اذن القوة
الفعالة ؟ وماذا تكون قوة الصوت وقوة الضوء اذا لم تكن علاقة رياضية ؟

هذه ليست هي المشكلة . فسواء كان الأمر خاصاً بنيوتن أو ارشميدس ، لابلاس أو اينشتين ، فإن العالم لا يدرس الكلية الماثلة بل الشروط العامة والمجردة للكون . انه لا يدرس الحدث الذي يعود ثانية ويبني في نفسه النور والحرارة والحياة والذي يسمى نفسه لمعان الشمس خلال الاغصان في احد ايام الصيف ، وانما يدرس النور عامة والظواهر الحرارية الخاصة بالجسم وشروط الحياة العامة .

ليس ثمة ما يتطلب فحص ظاهرة انكسار الأجسام خلال هذه القطعة من الزجاج ذات التاريخ والتي تمثل التركيبية المجسمة للكون من وجهة نظر معينة وانما فحص شروط امكان ظاهرة الانكسار عامة . فالعلم مكون من تصورات بالمعنى الهجلي للكلمة . والجدل في جوهره هو على العكس لعبة المباديء الفكرية . والمبدأ الفكري كما نعرف لدى هيجل ينظم ويؤسس التصورات سوياً في وحدة عضوية حية من الحقيقة الماثلة بالفعل . فالأرض وعصر النهضة والاستعمار في القرن التاسع عشر والنازية .. كل هذه مواضيع للبدأ الفكري . أما الوجود والضوء والطاقة فتصورات مجردة . ويكن الثراء الجدلي في العبور من المجرى الى المجسد ، اي من التصورات الأولية الى مباديء الفكر الاكثر غنى . وهكذا تقف حركة الجدل في اتجاه مضاد لحركة العلم .

وقد اعترف لي أحد المثقفين الشيوعيين بقوله : « صحيح ان العلم والجدل يصوبان نحو اتجاهات متعارضة . فالعلم يعبر عن وجهة النظر البورجوازية وهي تحليلية بينما جدلنا على العكس هو فكر البروليتاريا نفسه » .

ولا مانع عندي طالما ان العلم السوفييتي لا يبدو كثير الاختلاف في مناهجه عن العلم في الدول البورجوازية . غير انه في هذه الحالة يحلو لي ان اسأل لماذا يستعير الشيوعيون من العلم الادلة والبراهين لتأسيس ماديتهم ؟ وانا اعتقد ان روح العلم مادية . ولكن ها هم يصورونه لنا تحليلياً بورجوازياً .

ففي لحظة تتقلب الاوضاع وأجد صراعاً واضحاً بين طبقتين : الأولى وهي البورجوازية مادية ومنهج تفكيرها هو التحليل ومفاهيمها (ايدولوجيتها) هي العلم ، والثانية وهي البروليتاريا مثالية ومنهجها في التفكير هو التركيب

ومفاهيمها هي الديالكتيك او الجدل . ولما كان ثمة صراع بين الطبقات فلا بد ان يكون ثمة تعارض او تنافر بين الايديولوجيات او المفاهيم .. ولكن أبدأ .. يبدو ان الجدل يتوج العلم ويستغل نتائجه .. ويبدو ان البورجوازية مثالية بحكم استهلاكها للتحليل وبحكم ردها بالتالي ما هو رفيع الى ما هو سافل . وذلك بدلاً من البروليتاريا التي تفكر بطريقة تركيبية والتي تنقاد للمثل الأعلى الثوري . بل والتي تؤكد عدم امكان رد التركيب الى عناصره رغم انها مادية . من يستطيع اذن ان يفهم ذلك ؟

لنعد اذن الى العلم الذي أدى براهينه سواء كان بورجوازيًا أو لم يكن . ونحن نعرف ما يقوله بشأن المادة : ان الشيء المادي الذي تنبعث فيه الحياة من الخارج والمشرط بحالة العالم الكلية والخاضع لقوى تأتي دائماً من مواضع اخرى والمؤلف من عناصر ينضاف بعضها الى بعض دون ان ينفذ بعضها في بعض وتظل غريبة بالنسبة اليه ... هذا الشيء المادي خارجي بالنسبة الى نفسه وخواصه الاكثر وضوحاً سكونية ولا تعدو ان تكون ناتج حركات الجسيمات التي تدخل في تكوينه . والطبيعة كما قال هيجل في عمق شديد ظهور خارجي . فكيف نجد في هذا الظهور الخارجي مكاناً لهذه الحركة الاستدخالية المطلقة المتمثلة في الديالكتيك ؟

ألا نرى انه وفقاً لفكرة التركيب نفسها سيصعب رد الحياة الى المادة ورد الوعي البشري الى الحياة ؟ ويوجد نفس التعارض الزماني والمكاني الذي اكدناه منذ قليل بين وضعية الماديين وبين ميتافيزيقاهم فيما بين العلم الحديث موضوع حب وايمان ! الماديين وبين الجدل الذي يجعل منه الماديون اداتهم ومنهجهم الى حد ان يهدم كل منها الآخر . فيقولون لك بنفس الهدوء في احدى المرات ان الحياة ليست سوى سلسلة معقدة من الظواهر الفيزيائية الكيميائية وفي مرة اخرى ان الحياة لحظة لا ترد الى عناصرها في الجدل الطبيعي . او يحاولون بكل جهدهم وبغير حسن نية ان يعتقدوا كلا الامرين معاً . ونحس خلال حديثهم المضطرب انهم اخترعوا فكرة اللامردود الى عناصره وهي فكرة زلقة متناقضة .

ويرضى السيد جارودي نفسه بذلك . ولكن عندما نسمعه يتحدث تذهلنا تأرجحاته : فأحياناً يؤكد بأسلوب مجرد ان الحتمية الالية قد عاشت ويجب استبدالها بالجدل واحياناً اخرى يعود عندما يجاهد في شرح موقف تجسيمي الى العلاقات السببية الطويلة التي تفترض ظهوراً خارجياً مطلقاً للسبب بالنسبة الى المسبب . وهذه الفكرة عن السبب هي التي تظهر على أفضل نحو اختلاط الفكر الكبير الذي وقع فيه الماديون . وعندما تحدث السيد فافيل ان يقوم بتعريف هذه السببية العجيبة التي يجب استخدامها داخل اطار الجدل ظهر اضطرابه وبقي صامتاً . وانا افهم ذلك الى حد كبير !

سأقول عن طيب خاطر ان فكرة السبب موقوفة بين العلاقات العلمية وبين التركيبات الجدلية . فالمادية بوصفها كما رأينا ميتافيزيقا تفسيرية (انها تريد تفسير بعض الظواهر الاجتماعية بظواهر اخرى وتفسير النفس بالبيولوجي والبيولوجي بالقوانين الطبيعية الكيميائية) تستخدم مبدئياً الرسم التخطيطي العلمي . ولكن بما انها ترى في العلم تفسير الكون فهي تتجه اليه وتقرر في دهشة ان الترابط العلمي غير علمي . ان هو السبب في قانون جول او في قانون ماريوت وفي مبدأ أرشميدس أو في مبدأ كارنوه ؟ اذ غالباً ما يقيم العلم علاقات وظيفية بين الظواهر ويختار المتغير المستقل تبعاً للارتياح . وفضلاً عن ذلك فانه يستحيل استحالة شديدة التعبير عن العلاقة الكيفية للسببية بلغة رياضية . وتملك أغلب القوانين الطبيعية بكل بساطة صورة الدوال في النموذج $y = f(x)$. وتقيم قوانين طبيعية اخرى ثوابت رقمية . وتعطينا قوانين اخرى ايضاً ملامح الظواهر التي لا تقبل الاسترجاع ولكن دون ان نستطيع ان نقول ان احدى هذه الملامح سبب او علة لما يتلوها (هل يمكننا ان نقول ان التحلل النووي في انقسام الخلايا هو علة تقطيع الليف الحيطي البروتوبلازمي ؟) .

وهكذا تظل السببية المادية في الهواء . فلها اصلها في القول الميتافيزيقي بارجاع الروح الى المادة وبتفسير النفسي بالطبيعي . ويتجه المادي إذن نحو الجدل ليأسه في ضالة ما يدعم به العلم تفسيراته العلمية . ولكن الجدل يحمل

أكثر مما ينبغي . فالوصلة السببية طويلة ، بينما يظل السبب خارجياً عن مسببه . ولا يوجد أبداً من ناحية أخرى في المسبب أكثر مما يوجد في السبب والا يظل هذا المتبقي بلا تفسير حسب منظورات التفسير العلي . والتقدم الجدلي على العكس كلي شامل . فهو يتجه عند كل مرحلة جديدة نحو مجموع الأوضاع الفائتة ويضمها كلها في وسطه . والعبور من مرحلة الى أخرى هو دائماً اثراء ، فيوجد دائماً في مركب الموضوع دائماً أكثر مما في الموضوع وفي تقيض الموضوع مجتمعين . وهكذا فان العلة لدى الماديين لا يمكن ان تساند نفسها بالعلم ولا ان تتوقف بالجدل ، انها تظل مبدأ فكرة عملية عادية أو علامة على الجهد الدائم الذي يبذله المادي من اجل لف احدهما نحو الآخر وربط منهجين يستبعد احدهما الآخر على التناوب في قوة ، فهي نموذج للتركيب الفاسد ولاستعمالها استعمالاً سيئ النية .

وليس ذلك أكثر وضوحاً مما هو في المحاولات التي يقوم بها الماركسيون لدراسة الابنية السامية . فمن ناحية ان هذه الابنية بالنسبة اليهم انعكاسات طريقة الانتاج : « اذا التقينا كما يقول ستالين بكيت وكيت من الافكار والنظريات الاجتماعية ، أو بكيت وكيت من الآراء والانظمة السياسية في ظل عهود الرق والتقينا بسواها في ظل الاقطاع وبسواها ايضاً في ظل الرأسمالية فليس تفسير ذلك بالطبيعة او بخواص الافكار والنظريات والآراء والانظمة السياسية نفسها ولكن يكون تفسيرها بالاحوال والظروف المنوعة لحياة المجتمع المادية في فترات النمو الاجتماعي المختلفة . ان ما يحدد افكار المجتمع ونظرياته وآراءه السياسية وانظمته السياسية هو حالة ذلك المجتمع وظروف حياته المادية ^١ » .

وفي استخدام لفظ « انعكاس » وفعل « يحدد » وكذلك في سير هذه الفقرة العام دلالات كافية . اننا نسير في مجال الجزمية ، ويساند البناء السامي بأكمله

١ - ستالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية . الطبعة الاجتماعية (باريس) .

وهيئة الوضع الاجتماعي او الحالة الاجتماعية التي يعكسها . وعلاقة طريقة الانتاج بالنظام السياسي هي علاقة سبب بمسبب . وهكذا استطاع ساذج مرة ان يرى في فلسفة اسبينوزا انعكاساً دقيقاً لتجارة الحبوب في هولندا . ولكن في نفس الوقت يجب ان يكون للمفاهيم نوع من الاكتفاء في الوجود وفي الفعل تعويضاً عن الموقف او الوضع الاجتماعي الذي تخضع له . . وذلك لمواجهة الاحتياجات الخاصة بالدعاية الماركسية . وهذا يعني عموماً ان يكون للمفاهيم استقلال ذاتي بالنسبة الى كل الابنية الاساسية . ومن هنا يلجأ الماركسيون الى الجدل ويجعلون من البناء السامي مركب موضوع او تركيباً يصدر بالتأكيد عن ظروف الانتاج والحياة المادية ولكن على ان تكون طبيعة النمو وقوانينها ذات استقلال حقيقي .

ويقول ستالين في نفس الرسالة : « لا تبزغ الافكار والنظريات الاجتماعية الجديدة الا عندما يضع نمو الحياة المادية في المجتمع مهام جديدة امام المجتمع . اذا بزغت افكار ونظريات اجتماعية جديدة فذلك على وجه التحديد لأنها ضرورية بالنسبة الى المجتمع ولأن حل المشاكل الملحة التي يحملها نمو الحياة المادية للمجتمع مستحيل بدون فعل هذه الافكار والنظريات الاجتماعية التنظيمية الباعث على الحركة والتحول »^١

لقد اخذت الضرورة شكلاً آخر للمرة كما نرى في هذا النص . ان الفكرة تبزغ لأنها ضرورية لاستكمال المهمة الجديدة . اي ان المهمة تستدعي قبل تمامها الفكرة التي ستعينها على التمام . فالفكرة وضعت على شكل مصادرة وسبب حدوثها هو الفراغ الذي تجيء لتملأه ، ونفس هذا التعبير « تحدته » في الواقع هو الذي يعود ستالين الى استخدامه بعد بضعة اسطر . فهذا الفعل المستقبلي وهذه الضرورة التي تكون شيئاً واحداً مع الغائية وهذه القوة التنظيمية الباعثة على الحركة والتحول في الفكرة . . هذا كله يعيدنا بوضوح فوق ارض الجدل

الهيجلي . ولكن كيف استطيع الاعتقاد في تأكيد ستاين معاً ؟
هل الفكرة « محدودة بواسطة الحالة الاجتماعية » ام « بسبب حدوثها المهام
الجديدة التي تحتاج الى اتمام ؟ » هل يجب ان نعتقد ما يقوله من ان « الحياة
الروحية في المجتمع انعكاس للحقيقة الموضوعية وانعكاس للوجود » اي انها
حقيقة مستمدة ومستعارة بغير وجود خاص وشيء مماثل لمفهوم « الليكنا » عند
الرواقيين ؟ أم ان نؤكد مع لينين على عكس ذلك ان « الافكار تصير حقائق
حية عندما تعيش في وعي الجموع البشرية ؟ » علاقة سببية طويلة تقتضي سكون
المسبب أو الانعكاس أم علاقة جدلية تركيبية تقتضي ان يعود التركيب النهائي
الى نفسه فوق تركيبات جزئية انتجته كما يضمها ويذيبها في نفسه وتقتضي
بالتالي ان تعود الحياة الروحية التي تصدر عن الحياة المادية للمجتمع الى نفسها
فوق تلك الحياة المادية ثم تمتصها بأكملها ؟ فالماديون لا يقررون شيئاً . انهم
يتأرجحون من احد الرأيين الى الآخر . انهم يثبتون التقدم الجدلي بصورة
مجردة بينما تقتصر دراساتهم التجسيمية في معظم الاوقات على التفسيرات القديمة
التي قال بها تين مستخدماً حتمية الوسط والزمن ^١ .

وهناك ما هو اكثر من ذلك . ما هو على وجه الدقة هذا التصور الذي
يستخدمه الجدليون بشأن المادة ؟ اذا كان مستعاراً من العلم فسيكون هذا التصور
اشد التصورات املاقاً وسيدوب في تصورات اخرى حتى يصبح مبدأ فكرياً
مائلاً وهو الاكثر اثراء . وهذا المبدأ الفكري سيحتوي في نفسه على تصور
المادة كواحد من ابنيته ، ولكن بدلاً من ان يعينه تصور المادة على تفسير نفسه
سيقوم المبدأ الفكري نفسه بتفسير تصور المادة . ومن المسموح به في هذه الحالة
الانطلاق من المادة بوصفها اشد التجريدات خواء . ومن المسموح به ايضاً
الانطلاق من الوجود كما فعل هيجل . والاختلاف ليس كبيراً طالما كانت نقطة
الانطلاق الهيكلية الاختيار الافضل بوصفها الاكثر تجريداً .

١ - الوسط ببساطة معروف على وجه التحديد لديهم بطريقة الحياة المادية .

ولكن اذا وجب حقاً علينا ان نعكس الجدل الهيجلي وان نوقفه على قدميه وجب أيضاً ان نسلم بأن المادة المختارة كنقطة انطلاق للحركة الجدلية لا تبدو لدى الماركسيين كأشد التصورات املاقاً ولكن كأكثر المباديء الفكرية ثراء ، انها والكون شيء واحد وهي وحدة كل الظواهر ، فالافكار والحياة والافراد ليسوا سوى بعض طرائقها وهي اجمالاً الكل الشامل الكبير بمعناه عند اسينوزا . ولكن اذا كان الامر كذلك واذا كانت المادة في المفهوم الماركسي هي الضد المقابل تماماً للروح الهيجليزية فاننا سنصل الى هذه المفارقة الحتمية من ان الماركسية عندما ارادت اعادة وضع الجدل فوق ارجله قد جعلت من نقطة انطلاقها المبدأ الفكري الاكثر غنى ، ولا شك ان الروح من مبدأ الطريق بالنسبة الى هيجل ولكن بوصفها بالقوة كمجرد نداء : فالجدل لا يعدو ان يكون شيئاً واحداً مع تاريخه .

اما بالنسبة الى الماركسيين فنقطة الانطلاق على العكس هي المادة الكلية بالفعل وهي معطاة اولاً بيننا لا يكون الجدل الذي تطبقه على نفسها فيما يتعلق بتاريخ الانواع او بتطور المجتمعات البشرية سوى صورة المصير الجزئي لاحدى طرائق هذه الحقيقة . ولكن اذا لم يكن الجدل تعاصر العالم نفسه واذا لم يكن ثراء تقديمياً مستمراً فليس هو اي شيء اطلاقاً ، وبأنها ضمن الجدل بالضرورة اعطته الماركسية نفحة ربانية ، ويرد على خاطرها الدبة وحجرة بلاطتها كما جاءت في الخرافات .

ولعلك تقول : كيف .. او لم ينتبهوا الى ذلك ؟ فالماديون قد بنوا بدور حسن نية تصوراً زلقاً متناقضاً للمادة . فأحياناً هو ذلك التجريد الفقير وحياناً الكلية المجسمة الشديدة الثراء حسب احتياجاتهم ، وهم يقفزون من الواحدة الى الاخرى ويضعون الاولى قناعاً للثانية والعكس . وحينما نطاردهم في النهاية حتى لا يملكون بعد ذلك الافلات يعلنون ان المادية منهج أو اتجاه روحي ، واذا دفعتمهم الى اكثر من ذلك يقولون انها اسلوب حياة ، وليسوا مخطئين الى حد كبير وسأختار لنفسى بكل ارتياح من جانبي احدى صور روح الجد

والهرب أمام النفس . أما اذا كانت المادية موقفاً انسانياً بكل ما تحمله من الذاتية والتناقض والعاطفية فلا يسعى احد لتقديمها إلينا بوصفها فلسفة صارمة مثل المذهب الموضوعي .

وقد شهدت قوماً من تحولوا الى المادية وكأنهم يدخلونها كدين . وسأقوم بتعريفها بوصفها ذاتية اولئك الذين يخجلون من ذاتيتهم . وهي ايضاً بكل تأكيد انحراف مزاج اولئك الذين يعانون داخل اجسامهم والذين يعرفون حقيقة الجوع والامراض والعمل اليومي وكل ما من شأنه ان يقوض الانسان . وفي كلمة واحدة هي مذهب من الحركة الاولى مشروعة تماماً وخاصة عندما تعبر عن رد الفعل التلقائي لأحد المضطهدين بالنسبة الى وضعه . ولكن ليس هذا مبرراً لأن تكون الحركة الصالحة . فهي حركة تحوي دائماً حقيقة من الحقائق ولكنها تتجاوزها ، وليس في تأكيد حقيقة العالم المادي الساحقة ضد المثالية ان يكون المرء بالضرورة مادياً ، وسنعود الى هذا .

ولكن فضلاً عن ذلك كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته عند هبوطه من السماء الى الارض ؟ لا يحتاج الوعي الهيجلي الى افتراض الجدل . فليس الجدل شاهداً مرضوعياً خالصاً يشهد من الخارج توالد الافكار : انه هو نفسه جدل ويتوالد في نفسه وفقاً لقوانين التقدم التركيبي ، وليس ثمة حاجة اطلاقاً الى ان يفترض الجدل الضرورة في العلاقات ، انه هو نفسه تلك الضرورة ويعيشها ، ولا يأتيه يقينه من بعض الحقائق القابلة للنقد بشكل من الاشكال ولكن من الهوية التقديمية بين جدل الوعي ووعي الجدل ، واذا كان الجدل يمثل على العكس طريقة نمو العالم المادي وإذا لم يكن الوعي سوى انعكاس للوجود أو نتاج جزئي او لحظة تقدم تركيبي عندما لا يحقق هويته كاملة مع الجدل بكلمة .. واذا هاجمته من الخارج - بدلاً من ان يشهد من الداخل توالده الخاص - مشاعر ومفاهيم ذات جذور بخارجه يخضع لها دون ان ينتجها .. فلن يكون سوى حلقة في سلسلة ذات بداية ونهاية متباعدتين . وماذا يمكنه ان يقول عن « التأكد » فوق السلسلة إلا ان يكون السلسلة بكلمة ؟

فالجدل يضع فيها بعض مسبباته ويتابع حركته ، ويمكن ان يحكم الفكر عندما يتأمل مسبباته بأن هذه المسببات دليل على وجود طريقة التقدم التركيبية وجوداً احتمالياً ، أو يمكنه كذلك ان يقوم بتكوين تخمينات متعلقة بتقدير الظواهر الخارجية ، على اي حال يجب ان يرضي الفكر بالنظر الى الجدل بوصفه افتراضاً خاصاً بالعمل وبوصفه منهجاً ينبغي تجربته ونجاحه هو الذي يزيه ويبرره .

فمن أين يأتي اذن تمسك الماديين بهذا المنهج في البحث بوصفه بناء كونياً ومن اين لهم أن يظهروا بمظهر المتأكد الواثق من « ان العلاقات وشرطية الظواهر المتبادلة القائمة على المنهج الجدلي تنشيء قوانين المادة المتحركة الضرورية »^١ ، ما دامت علوم الطبيعة تتقدم بروح مناقضة وتستخدم مناهج متعارضة على نحو صارم وما دامت علوم التاريخ لا تزال في خطواتها الاولى ؟ من الواضح أنهم عندما نقلوا الجدل من عالم الى آخر لم يشاءوا التخلي عن الامتيازات التي كانت يتمتع بها في العالم الاول ، فاحتفظوا له بضرورته ويقينه بينما تنحوا عن وسيلة الاشراف عليهما . وهكذا شاءوا اعطاء المادة طريقة النمو التركيبي التي لا تنتمي إلا إلى الفكرة واستعاروا من انعكاس الفكرة في ذاتها نموذجاً لليقين ليس له محل في تجربة العالم ..

ولكن في لحظة تصبح المادة نفسها فكرة . انها تحتفظ اسماً بكثافتها وسكونها وظهورها الخارجي . بل انها تعطي - اكثر من ذلك - شفافية كاملة ما دمنا نملك القدرة على اتخاذ قرار بشأن عملياتها الداخلية ، اذ انها تركيب وتتقدم بواسطة اثرات ثابتة ، ولا نتخددع في الامر ، فليس ههنا تجاوز للمادية والمثالية^٢ في وقت واحد معاً ، إذ توضع الكثافة والشفافية والظهور الخارجي

١ - ستالين : نفس المرجع ص ١٣ .

٢ - رغم ما ادعاه ماركس بهذا الشأن أحياناً . اذ كتب سنة ١٨٤٤ انه كان ينبغي تجاوز التعارض بين المثالية والمادية . وحين علق هنري ليفيغر على تفكيره بهذا الصدد أعلن في بحثه —

والظهور الداخلي والسكون والتقدم التركيبي ... توضع هذه كلها ببساطة متقابلة داخل الوحدة الخادعة الخاصة بالمادية الجدلية .

وبقيت المادة نفس ما اشار اليه العلم ولم يكن ثمة ضم أو توحيد بين المتقابلات المتعارضة لعدم وجود تصور جديد يصهرهما فعلاً في ذاته ولا يكون على التحديد تصور المادة أو تصور الفكرة . فليس يمكن عبور تعارضها بأن نعزو إلى احد الاضداد خفية صفات الآخر ، والواقع ويجب الاعتراف بذلك ان المادية حين تصف نفسها بالجدلية تدخل الفلسفة المثالية .

وكما يزعم الماركسيون عن أنفسهم أنهم وضعيون وهدمون وضعيتهم باستخدام الميتافيزيقا استخداماً ضمنيّاً ...

وكما ينادون بعقليتهم ثم يحطمونها بمفهومهم عن أصل الفكر ...

فانهم ينكرون ايضاً مبدأهم وهو مبدأ المادية في نفس الوقت الذي يضعونه فيه بأن يلجأوا سراً الى المثالية ١ .

وينعكس هذا الخلط في موقف المادية الذاتية حيال مذهبها الخاص بها :

— عن المادية الجدلية (ص ٥٣ - ٥٤) : « ان المادية التاريخية المعبر عنها بوضوح في المفاهيم الألمانية تبلغ وحدة المثالية والمادية المشار اليها والتي اعلنت في مخطوط سنة ١٨٤٤ » .

واذن فلماذا يكتب جارودي التحدث الرسمي الآخر باسم الماركسية في مجلة الآداب الفرنسية :

« يرفض سارتر المادية ويزعم مع ذلك خلاصه من المثالية . وهكذا يكشف غرور هذا الثالث المرفوع المستحيل ؟ » فأني خلط ذاك في هذه العقول !

١ - قد يعترض أحدهم على اني لم اتعرض للأصل المشترك لكل التحولات في الكون الا وهو الطاقة وعلى أني وقفت فوق أرض الآلية . من اجل تقدير المادية الديناميكية . وأجيب على ذلك بأن الطاقة ليست حقيقة تدرك ادراكاً مباشراً ولكنها تصور مجمل لرعاية بعض الظواهر وبأن العلماء يعرفونها بآثارها اكثر مما يعرفونها بطبيعتها ويعلمون على الاكثر كما قال بوانكاريه بشأنها « شيء ما بات » . بل واكثر من هذا ان القليل الذي يمكننا ان نقوله عنها يتعارض بقوة مع مقتضيات المادية الجدلية : فالكم الكلي يظل محفوظاً ويتغير مواضعه بكميات مجهولة ومعاني انخفاضاً متدرجاً ثابتاً . وهذا المبدأ الاخير خاصة متعارض مع مستلزمات الجدل الذي يريد الاثراء في كل خطوة . ولا ينبغي ان ننسى بالاضافة الى ذلك ان اي جسم يتلقى دائماً طاقته من الخارج (حتى الطاقة الخاصة بداخلية الذرة مكتسبة) : واذن يمكننا دراسة مشاكل تعادلات ←

فالمادية تبيح او تجيز ... » هكذا قال ستالين ، ولكن لماذا تبيح او تجيز ؟ . .
لماذا اذن تجيز ان الله موجود وان العقل هو انعكاس المادة وان نمو العالم يتم
بواسطة صراع القوى المتضادة وان هناك حقيقة موضوعية وانه لا يوجد في العالم
أشياء لا تعرف ولكن أشياء لم تعرف بعد قط ؟

لا اجابة على هذا . ولكن اذا كان صحيحاً ان الافكار والنظريات
الاجتماعية الجديدة التي احدثتها المهام الجديدة الناجمة عن نمو الحياة المادية في
المجتمع تخطط لنفسها سبيلاً وتصبح تراث الجموع الشعبية التي تعبها وتنظمها ضد القوى
الغاشمة في المجتمع حتى تيسر بذلك قلب هذه القوى التي توقفت نمو الحياة في
المجتمع ... اذا كانت هذا كله صحيحاً فسيبدو واضحاً ان هذه الافكار قد
تبنتها البروليتاريا لأنها تقدر لها وضعها الحاضر واحتياجاتها . وكذلك لأنها
الادارة الاكثر فعالية لنضالها ضد الطبقة البورجوازية .

يقول ستالين في المرجع السابق : إن سقوط اصحاب المذاهب الطوبوية بما
في ذلك الاهلانيون والفوضيون والاشتراكيون الثوريون يمكن تفسيره مع
اشياء اخرى من واقع عدم اعترافهم بالدور الأولي لظروف الحياة المادية
للمجتمع في نمو المجتمع . فهم يؤسسون نشاطهم العملي بعد وقوعهم في المثالية لا
على احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع ولكن في استقلال عن هذه الاحتياجات
ورغم عنها ، اي على خطط مثالية وعلى مشاريع عامة منفصلة عن حياة المجتمع
الحقيقية . ان ما يعطي القوة والحياة للماركسية اللينينية هو انها تستند في
نشاطها العملي على احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع على وجه التحديد دون
انفصال عن الحياة الحقيقية للمجتمع قط .

وإذا كانت المادية افضل اداة للعمل فان حقيقتها ذات طابع برجماتيكي او
نفعي . وهي مذهب صحيح بالنسبة الى الطبقة العاملة لأنها تلائمها . ولما كان من

→ الطاقة في اطار مبدأ السكون العام، وتحويل الطاقة الى عجلة للجدل يشبه تماماً تحويلها
بالعنف الى فكرة .

الضروري ان يتحقق التقدم الاجتماعي بواسطة الطبقة العاملة فانها من ثم اصح من المثالية التي طالما خدمت مصالح البورجوازية عندما كانت طبقة صاعدة والتي لا تملك اليوم سوى ايقاف نمو الحياة المادية في المجتمع .

ولكن عندما تنتهي البروليتاريا من ابتلاع الطبقة البورجوازية في جوفها ومن تحقيق المجتمع غير الطبقي فستظهر مهام جديدة تكون سبباً بدورها في احداث افكار ونظريات اجتماعية جديدة ، وعندئذ تكون المادية قد عاشت بحكم كونها فكر الطبقة العاملة ولم يعد هناك طبقة عاملة ، ذلك ان المادية تصير رأياً إذا أخذناها موضوعياً كما لو كانت تعبيراً عن احتياجات ومهام احدى الطبقات ، اي انها تصير بوضعها ذاك قوة للتعبئة والتحول والتنظيم تقاس الحقيقة الموضوعية بالنسبة إلى قوتها في العمل . وهذا الرأي الذي يدعي انه يقيني يحمل في نفسه هدمه الذاتي ، لأن هذا الرأي باسم مبادئه نفسها يجب ان يعتبر نفسه واقعة موضوعية وانعكاساً للوجود وموضوعاً من موضوعات العلم ، وفي نفس الوقت يهدم العلم الذي يقتضي تحليله وتثبيته على صورة رأي على الأقل .

فالدور هنا واضح ويظل المجموع في الهواء طافياً على الدوام بين الوجود والعدم ، والمؤمن برأي ستالين يتخلص من هذا الدور عن طريق الايمان ، إذا كان يأخذ بالمادية فذلك لأنه يود العمل وتغيير العالم . وعندما يكون المرء ملتزماً بمثل هذا المشروع العريض فليس لديه الوقت ليتباطأ في اختيار المبادئ التي تعضده . انه يعتقد في ماركس وفي لينين وفي ستالين ، وهو يحدد السلطة ويحتفظ في النهاية بالايمان الأعمى المستريح في ان المادية يقين ، وسيؤثر هذا الاعتقاد مرة اخرى على موقفه العام ازاء كل الافكار التي يقترحونها عليه .

وإذا ضغطت عن قرب مذاهب مثل هذا الشخص او طرفاً من تأكيداتة المجسمة سيقول لك انه ليس لديه وقت يضيعه ، وان الموقف يتطلب السرعة ، وانه ينبغي عليه ان يعمل أولاً وان يعتمد إلى الضمان بأسرع ما يمكن وان يعمل من أجل الثورة . فيما بعد قد يجد الوقت والفراغ ليعيد النظر في المبادئ او بمعنى أصح انها ستضع نفسها موضع الإستفسار مرة اخرى من تلقاء نفسها ، اما الآن

فيجب على المرء ان يرفض كل معارضة لأنها تجازف بأن تضعف جانبه .
وهذا امر وجيه . اما ان يتولى هذا الشخص بدوره الهجوم وينقد الفكر
البورجوازي او اي وضع فكري متهم بالرجعية زاعماً في هذه المرة امتلاك
الحقيقة ... فان نفس المبادئ التي اخبرنا عنها منذ زمن قصير ان الوقت لم
يكن ملائماً للاعتراض عليها تتحول في لحظة الى بدائه ... انها تنتقل من
مستوى الآراء المفيدة الى مستوى الحقائق .

ويقال له ان أنصار تروتسكي مخطئون ولكنهم ليسوا كما تدعون مرشدين
للبوليس ، ويقال له : انك تعرف جيداً انهم ليسوا كذلك ، فيجيب : بل على
العكس انني اعرف تماماً انهم كذلك ، اما ما يفكرون فيه في الواقع فلا يعني ..
لا وجود للذاتية .. اما من الناحية الموضوعية فهم يقومون بدور البورجوازية
ويسلكون سلوك المحرصين والمرشدين البوليسيين . لأن القيام بدور البوليس
لاشعورياً يؤدي نفس ما يؤديه ان تغير البوليس معاوتك عن عمد .

فيقال له على وجه التحديد : لا .. ليس هناك تعادل بين العاملين ، وان سلوك
انصار تروتسكي لا يشبه اطلاقاً بكل موضوعية سلوك رجال البوليس . وعندئذ
يرد بقوله ان هؤلاء ضارون بنفس درجة هؤلاء وان كلا من هؤلاء وهؤلاء
يؤثرون في ايقاف تقدم الطبقة العاملة ، واذا ألح محاوره وأبان له ان ثمة طرقات
كثيرة لايقاف هذا التقدم وان هذه الطرق غير متعادلة حتى في آثارها ... فانه
يجيب على نحو بديع بأن هذه الفروق لا تهمه ولو كانت حقيقية : اننا في فترة
الصراع والموقف بسيط راالأوضاع جازمة ، فعلام التدقيق ؟ وليس على المشايخ
للسيوعية ان يضايق نفسه بمثل هذه الدقائق . وهكذا نجد أنفسنا عائدتين مرة
اخرى إلى النافع . وتتأرجح من ثم هذه العبارة : « المناصر لتروتسكي مرشد
بوليس » دوماً من مرتبة الرأي النافع إلى مرتبة الحقيقة الموضوعية^١ .

١ - انني اقوم هنا بتلخيص معادلات عن شيوعية تروتسكي جرت في مناسبات كثيرة بين
بعض المثقفين الشيوعيين وبينني . وفي كل مرة كانت المحادثة تدور على نحو ما بينت .

ولا يظهر غموض فكرة الماركسية عن الحقيقة افضل مما يظهرها موقف الشيوعي ازاء العالم : فالشيوعيون يعلنون تأييدهم له ويستغلون اكتشافاته ويجعلون من فكره النموذج الأوحـد للمعرفة ذات القيمة . ولكنهم رغم ذلك لا يتخلون عن حذرهم منه ، وطالما انهم يستندون إلى الفكرة العلمية الصارمة عن الموضوعية فافهم يحتاجون الى روحه النقدية وإلى ذوقه في البحث وفي الانكار وإلى وضوحه في رفض مبدأ السلطة وفي لجوئه دوماً إلى التجربة أو البداهة العقلية . ولكنهم يحذرون نفس هذه الفضائل من حيث هم مؤمنون ومن حيث يضع العلم من جديد موضع الشك كل الاعتقادات . فاذا جاء بصفاته العلمية داخل الحزب وإذا ايد حق فحص المبادئ أصبح العالم عندئذ مثقفاً وعارضوا من ثم حريته الفكرية الخطرة التي تعبر عن استقلاله المادي النسبي بإيمان العامل المشايخ الذي يحتاج بحكم وضعه نفسه إلى الاعتقاد في توجيهات رؤسائه^١ .

ها هي اذن المادية التي يريدون مني ان اختارها : شبح ... بروتيه الذي لا يمـسك به أحد ... مظهر كبير غامض متناقض . انهم يطلبون إلي ان اختار اليوم بالذات بمطلق حرية الفكر ، وفي وضوح تام ، وما ينبغي ان اختاره في حرية ووضوح وفي احسن احوالي الفكرية هو مذهب يهدم الفكر .. انني اعرف انه لا يوجد سبيل آخر للنجاة والخلاص امام الانسان سوى تحرير الطبقة العاملة . انني اعرف ذلك قبل ان اكون مادياً وبمجرد الاستكشاف البسيط للوقائع . انني اعلم ان مصالح العقل في جانب البروليتاريا . فهل يدعو ذلك إلى ان اطلب الى فكري الذي ساقني إلى هذا ان يهدم نفسه حتى افرض عليه رغم ذلك ان يتخلى عن مقاييسه ، وان يفكر في المتناقض ، وان يتمزق بين دعاوى متعارضة وان يفقد كل شيء حتى الوعي الواضح بنفسه وان يلقي بنفسه عمياناً في سباق يبعث على الدوار الذي يؤدي إلى الايمان ؟

- فكما نرى في مسألة لينسكو العالم الذي كان يقيم منذ بعض الوقت السياسة الماركسية متضامنة مع المادية واضطر الى ان يصبح تابعا في اتجاهه لمقتضيات هذه السياسة .
ها هنا دائرة مفرغة .

كان بسكال يقول : اجلس على ركبتيك وستؤمن ، ويجاوز هذا المذهب مذهب المادية ، ولكن اذا كان ينبغي علي وحدي ان اهبط على ركبتي ، واذا كنت اضمن بهذه التضحية سعادة البشر كان علي بلا شك ان اوافق على ذلك ، ولكن المسألة تقتضي التخلي من اجل الجميع عن حقوق حرية النقد وعن الوضوح البديهي وعن الحقيقة آخر الأمر . ويقال لي ان كل ذلك سيرد إلينا مؤخراً ، ولكن لا دليل على ذلك ، كيف تمكنني ان اعتقد في وعد اعطي لي باسم المبادي التي تهدم نفسها بنفسها ؟ أنا لا اعرف سوى شيء واحد : وهو انه يجب اليوم بالذات ان يرفض فكري نفسه . فهل وقعت في هذه المعضلة التي لا تقبل : وهي إما خيانة البروليتاريا من اجل خدمة الحقيقة او خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا ؟

واذا نظرت إلى الايمان المادي لا من حيث مضمونه ومحتواه ولكن من حيث تاريخه كظاهرة اجتماعية فأنني الحظ بوضوح انه ليس نزوة من نزوات المثقفين ولا مجرد غلطة فيلسوف ، ومهما بعدت في فحصه فأنني اجده مقيداً بالموقف الثوري او مشدوداً اليه . ان اول من اراد تخليص البشر من مخاوفهم ومن اغلالهم واول من شاء محو معبودية في محيطه هو بالاسم ابيقور الذي كان مادياً ، ولم تشارك مادية الفلاسفة الكبار او مادية المجتمعات الفكرية بقدر ضئيل في التمهيد لثورة ١٧٧٩ . ويستخدم الشيوعيون كذلك بكل مسرور دليلاً يشبه بخاصته الدليل الذي تستخدمه الكاثوليكية في الدفاع عن ايمانها من اجل حماية دعواها : واذا كانت المادية خاطئة - هكذا يقولون - فكيف تفسر انها أدت إلى اتحاد الطبقة العاملة وانها تبسح قيادتها في النزاع وانها جعلتنا نجني هذه السلسلة من الانتصارات اثناء النصف قرن الأخير على الرغم من اشد الاضطهادات عنفاً ؟ وليس هذا الدليل الكنسي الذي ينهض ويقوم عن طريق النجاح البعدي اللاحق منعدم القيمة . فمن المؤكد ان المادية اليوم فلسفة البروليتاريا تماماً على اساس ان البروليتاريا ثورية . ويحمل هذا المذهب الرهيب الكاذب اشد الآمال عنفاً واكثرها نقاوة ، وصارت هذه النظرية التي تنكر حرية الانسان جذرياً

اداة تحرر الانسان الاكثر جذرية . وهذا يعني ان مضمون المادية ملائم لتعبئة وتنظيم القوى الثورة . ويعني ايضاً ان ثمة علاقة عميقة بين وضع احدى الطبقات المضطهدة وبين التعبير المادي عن ذلك الوضع . ولكن لا يمكننا ان نستنتج من ذلك ان المادية فلسفة او انها الحقيقة .

ويجب ان تحتوي المادية على حقائق بطريقة لا شك فيها بقدر ما تجيز فعلاً متناسقاً وبقدر ما تعبر عن وضع مائل وبقدر ما يجد فيها ملايين الناس املاً وصورة لحالتهم . ولكن هذا لا يعني اطلاقاً انها بأكملها مذهب صحيح . ويمكن ان تغطي الحقائق التي تشملها وان تغرق في الخطأ من جديد ، ويجوز ان يعمد الفكر الثوري حباً في العلاج السريع إلى عمل مسودة لبناء مؤقت سريع لوصولها ، وهذا هو ما يسمى بلغة الحياطين « الترقيع » أو « الرقعة » ، وفي هذه الحالة يوجد في المادية اكثر جداً مما يستلزمه الرجل الثوري ، ويوجد فيها ايضاً اقل بحكم ان هذا « الترقيع » الاضطراري المتعجل للحقائق يمنعها من الانتظام فيما بينها تلقائياً ومن الحصول على وحدتها الحقيقية .

والمادية بلا ادنى اعتراض هي الاسطورة الوحيدة التي تتلاءم مع مقتضيات الثوريين ، ولا تذهب السياسة الى أبعد من ذلك . فالأسطورة تخدعها وهي تبنتها . ولكن من اجل دوام مشروع المادية وقتاً طويلاً، فان احتياجها يكون اكبر إلى الحقيقة لا إلى الاسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التي تحويها المادية وانشاء فلسفة ملائمة شيئاً فشيئاً تماماً كما تلائم الاسطورة التزامات الثوريين، وافضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق اولاً وسط الخطأ التي تستحجم فيه، هي تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واع لموقف الثوري واعادة تمهيد الطريق في كل حالة ... هذا الطريق الذي تأدوا منه، إلى اعلان التمثيل المادي للكون ثم النظر فيما اذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدارت عن معناها الاول في كل مرة . فقد تمضي هذه الالتزامات اذا خلصناها من الاسطورة التي تثقل عليها وتضع قناعاً فيما بينها وبين نفسها ...

قد تمضي هذه الالتزامات مخططة خطوطاً كبيرة لفلسفة متسقة تعلو على الماديه
لمجرد كونها وصفاً حقيقياً للطبيعة والعلاقات الانسانية .

٢ - فلسفة الثورة

لقد كانت لعبة النازيين ومعاونيهم خلط الافكار ، وتسمى نظام بيتان
باسم الثورة . وبلغ الأمر من العبث مبلغاً امكن معه ان تقرأ في احد الأيام بالخط
العريض في صحيفة الجيرب : « الثبات هو شعار الثورة القومية » . ويصح
اذن ان نذكر بعض الحقائق الأولية ، ولتحاشي كل افتراض سابق سنأخذ
بتعريف بعدي لاحق يعطيه ا . ماتيز المؤرخ إلى الثورة . يكون ثمة ثورة في
رأي ماتيز إذا صحب تغيير الأنظمة تعديل عميق في نظام الملكية .

وسنسمي الحزب او الشخص المنتمي إلى حزب ثوريين إذا كانت
أفعالها تمهد عن قصد لثورة مشابهة ، واول ملاحظة يجب تقديمها انه ليس من
حظ اي أحد ان يكون ثورياً . لا شك ان وجود حزب قوي منظم يهدف
إلى الثورة يمكنه ان يمارس جذبته للأفراد او للجماعات من كل صنف ، ولكن
لا يمكن ان يصدر تنظيم هذا الحزب إلا عن اشخاص من ذوي حالة اجتماعية
معينة . او بعبارة اخرى . الرجل الثوري رجل متموضع ، ومن الواضح اننا لا
نعثر عليه إلا بين المضطهدين . ولكن لا يكفي ان يكون المرء مضطهداً كي
يكون ثورياً ، قد نستطيع ان نعد اليهود من بين المضطهدين ، وذلك ميسر
ايضاً لبعض الاقليات السكانية في بعض البلاد . ولكن اغلب هؤلاء مضطهدون
في صميم الطبقة البورجوازية ، وبما انهم يقاسمون الطبقة التي تضطهدهم
الامتيازات فهم لا يستطيعون التمهيد لهدم هذه الامتيازات دون تناقض .

وبنفس الطريقة لن نسمي القوميين الاقطاعيين في المستعمرات او السود
الامريكيين ثوريين على الرغم من ان مصالحهم قد تتفق مع مصالح الحزب

الذي يهدد للثورة ، ذلك ان تكاملهم في المجتمع ليس تاماً ، فما يطالب به الاولون هو العودة الى الوضع الذي كانت عليه الامور من قبل . انهم يريدون استعادة سيادتهم وقطع الروابط التي تربطهم بالمجتمع المستعمر ، ويتوق السود الأمريكيون واليهود البورجوازيون إلى المساواة في الحقوق مما لا يتطلب اي تغيير بنائي في نظام الملكية ، انهم يريدون فقط ان يكونوا مشاركين في امتيازات مضطهدهم فقط ، ومعنى ذلك في الواقع انهم يبحثون عن تكامل اكثر اكتمالاً .

اما الثوري فيوجد في وضع معين بحيث لا يستطيع مجال ان يتقاسم هذه الامتيازات ، انه يستطيع ان يحصل على مطالبه عن طريق تحطيم الطبقة التي تضطهده ، وهذا يعني ان هذا الاضطهاد ليس مثل اضطهاد اليهود او الزوج الأمريكيين مجرد صفة ثانوية او صفة جانبية في النظام الاجتماعي المعين، بل ان هذا الاضطهاد على العكس مكون له فالثوري اذن مضطهدون وحجر الزاوية في المجتمع الذي يضطهده في آن معاً . أو بعبارة أوضح انه لا غنى عنه لهذا المجتمع بوصفه مضطهداً. ومعنى هذا ان الثوري ينتمي الى اولئك الذين يعملون من أجل الطبقة المسيطرة .

فالثوري بالضرورة مضطهد وعامل ووصفه عاملاً هو مضطهد . ويكفي هذا الطابع المزدوج للمنتج والمضطهد للتعريف بموضع الرجل الثوري ولكن دون التعريف بالثوري ذاته . ولم يكن عمال الحرير في مدينة ليون بفرنسا أو العمال اليومية في يونيو ١٨٤٨ ثوريين، ولكن مشاغبين أو عصاة . فقد تقاتلوا من أجل تحسين طفيف لمصيرهم لا من أجل تغيير هذا المصير تغييراً جذرياً ، وهذا يعني أن وضعهم كان مقفلاً عليهم وانهم قبلوه في مجموعه . فقد كانوا يقبلون ان يكونوا بمهايا وان يعملوا بآلات ليست ملكاً لهم وكانوا يعترفون بحقوق الطبقة المالكة وكانوا يخضعون لآخلاقها ، أو ببساطة، لقد كانوا يطالبون بزيادة رواتبهم في داخل حالة الامور التي لم يتجاوزوها ولا حتى اعترفوا بها . أما الثوري فيمكن تعريفه عن طريق التجاوز للوضع الذي يكون فيه ،

ولأنه يتجاوز ذلك الوضع نحو وضع جديد بشكل جوهري يمكنه أن يلم به في مجموعه التركيبي أو اذا شئنا انه يدفع بهذا الوضع الى الوجود من أجله ككل شامل . فابتداء من هذا التجاوز اذن نحو المستقبل ومن وجهة نظر المستقبل يقوم بتحقيقه ، وبدلاً من أن يظهر في عينيه كبناء قبلي نهائي مثلما يبدو في عيني المضطهد المستسلم فليس هذا الوضع الجديد بالنسبة اليه سوى لحظة كونية . اذ طالما أنه يريد تغيير هذا الوضع ، فلا بد أن يعتبره في الحال من وجهة نظر التاريخ وأن يعتبر نفسه كمندوب عن التاريخ .

وهكذا منذ البدء يهرب عن طريق مشروعية نفسه نحو المستقبل من المجتمع الذي يكتم أنفاسه ويستدير نحوه مع ذلك لتفهمه ، فهو يرى تاريخاً بشرياً لا يكون الا شيئاً واحداً مع مصير الانسان ويكون التغيير الذي يود تحقيقه فيه خطوة هامة على الأقل اذا لم يكن هو نفسه الهدف . ويبدو التاريخ له كتقدم ما دام يحكم على الحالة التي يريد أن يسوقنا اليها بأنها أفضل من الحالة التي توجد فيها حالياً . ويرى العلاقات الانسانية في نفس الوقت من وجهة نظر العمل ما دام العمل هو حصته .

ولكن العمل رابطة مباشرة وسط أشياء كثيرة بين الانسان والكون وهو استيلاء الانسان على الطبيعة وهو في نفس الوقت نموذج أولي للعلاقة بين الناس . انه اذن موقف أساسي للحقيقة الانسانية داخل في وحدة مشروعية ويكون موجوداً ويسعى في نفس الوقت الى ايجاد علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع الآخر في الاستناد المتبادل بين بعضها البعض ، وهو يعرف جيداً على أساس مطالبته بالتحريم بوصفه عاملاً أن هذا التحريم لا يمكن أن يتحقق فقط عن طريق تكامل شخصه في الطبقة ذات الامتيازات . ان ما يتمناه على عكس ذلك تماماً . هو أن تصبح علاقات التأزر التي يقيمها بينه وبين العمال الآخرين ، النموذج نفسه للعلاقات الانسانية ، فهو يتطلع اذن لتحريم الطبقة المضطهدة بأكملها ، وعلى عكس التأثير الذي يعمل بمفرده لا يفهم الثوري نفسه الا في علاقات تأزره مع طبقته .

ولما كان الثوري شاعراً بالبناء الاجتماعي الذي ينتمي إليه فإنه يقضي بخلو الفعل من المعنى إلا إذا ارتبط بمصير الانسان ويأمر بالمثل بفلسفة تهتم فكرياً بوضعه ، يجب أن تكون هذه الفلسفة كلية شاملة أي أن تعطي تفسيراً كلياً شاملاً للوضع الانساني . وبما انه يمثل من حيث هو عامل بناء أساسياً في المجتمع ويقوم بدور المفصل بين الناس والطبيعة فليس أمامه إلا أن يتعامل بفلسفة لا تعبر أولاً وأساساً عن العلاقة الأصلية بين الانسان والعالم من حيث هي فعل متسق لأحدهما على الآخر على وجه التحديد . إذ أنه لما كانت هذه الفلسفة تولد من مشروع تاريخي ويجب أن تمثل طريقة معينة للتصور التاريخي الذي ارتضاه من ينادي بها فعليها أن تقدم بالضرورة مجرى التاريخ كمجرى موجه أو كمجرى يمكن توجيهه على أسوأ الفروض . وبما انها تولد من الفعل وتعود على الفعل الذي يتطلبها لالقاء الضوء عليه ، فلن تكون تأملاً للعالم ، وإنما يجب أن تكون هي نفسها فعلاً .

ولنفهم جيداً أنها لا تأتي لتتضاف الى الجهود الثوري ، ولكنها لا تفترق عن هذا الجهود نفسه . إنها محتواه في المشروع الأصلي الخاص بالعامل الذي ينضم الى حزب الثورة وهي موجودة ضمناً في موقفه الثوري ، لأن كل مشروع لتغيير العالم لا يتفصل عن مفهوم معين يكشف عن العالم من وجهة نظر التغيير الذي نرجو أن نحققه فيه . وستكون مجهود الفيلسوف الثوري اذن من استخلاص وفض الموضوعات الرئيسية الكبيرة الخاصة بالموقف الثوري . وهذا المجهود الفلسفي هو نفسه فعل . لأنه لا يمكن أن يستخلص هذه الموضوعات إلا اذا وضع نفسه في الحركة ذاتها التي تولدها ، والتي هي الحركة الثورية . فهذا المجهود فعل أيضاً لأن الفلسفة اذا أمكن اخراج مكنونها مرة جعلت المشايخ أو المناصر أكثر وعياً بمصيره وبمكانه في العالم وبغاياته .

وهكذا يكون الفكر الثوري فكراً متموضعا . انه فكر المضطهدين بقدر ما يثورون على نحو مشترك ضد الاضطهاد . ولا يمكنه أن يتكون من جديد بالنسبة الى الذين يأتون من الخارج . يمكن تعلمه فقط اذا تم عن طريق استرجاع

الحركة الثورية في النفس وإذا اعتبرناه ابتداء من الوضع الذي يصدر عنه .
وينبغي ملاحظة ان فكر الفلاسفة الصادر عن الطبقة الحاكمة هو فعل ايضاً .
وقد وضّح نيزان ذلك جيداً في مؤلفه « كلاب الحراسة » . انه فكر يهدف الى
الدفاع والمحافظة والمناهضة . ولكن يأتي نقصه عن مستوى الفكر الثوري من
أن فلسفة الاضطهاد تسعى الى اخفاء طابعها النفعي أو البراجماتيكي . فبما انها لا
تهدف الى تغيير العالم، بل الى ثباته، صارت تعلن انها تتأمله كما هو . انها تواجه
المجتمع والطبيعة من وجهة نظر المعرفة البحتة دون أن تعترف الى نفسها بأن
هذا الوضع يجنح الى استدامة الحالة الحاضرة في الكون مع استمرارها في
الاقناع بإمكان معرفته اكثر من امكان تغييره وبأنه على اسوأ الفروض
ينبغي أولاً معرفته اذا شئنا تغييره .

وتجري نظرية الرئاسة المعرفية فعلاً سلبياً وراحداً باعطاء الشيء ماهية سكونية
خالصة على عكس كل فلسفة للعمل تدرك الموضوع أو الشيء خلال الفعل الذي
يغيره باستخدامه . ولكنها تنطوي في ذاتها على نفى للفعل الذي تجريه ما
دامت تؤيد بوجه تام أولوية المعرفة وترفض كل مفهوم نفعي أو براجماتيكي
للمعرفة . وامتنياز الفكر الثوري من أنه يطالب أولاً بطابعه في الفعل . انه
فكر شاعر بكونه فعلاً . واذا اعتبر هذا الفكر نفسه مفهوماً كلياً للكون،
فذلك لأن مشروع العامل المضطهد يعد موقفاً كلياً ازاء الكون بأكمله .

ولكن لما كان الثوري محتاجاً الى تمييز الصحيح من الخطأ، فإن وحدة الفكر
والفعل التي لا تنحل، تتطلب نظرية جديدة نسقية للحقيقة . ولن يلائم المفهوم
البراجماتيكي أو النفعي لأنه عبارة عن مثالية ذاتية بسيطة محضة . ومن أجل
هذا اخترعت الاسطورة المادية . فلها فضل ارجاع الفكر بحيث لا يكون سوى
صورة من صور الطاقة الكلية وبحيث يفقد بذلك وجهه الشاحب كزغب النار .
وفضلاً عن ذلك فإن المادية تقدم الفكر في كل حالة كسلوك موضوعي بين
أنواع أخرى من السلوك . أي كسلوك استثارته حالة العالم وارثد نحوها
لتعديلها .

ولكننا رأينا قبل هذا ان المبدأ الفكري للفكر المشروط يهدم نفسه بنفسه، وسأوضح بعد قليل أن هذا ينطبق أيضاً بالنسبة الى المبدأ الفكري الخاص بالفعل الجزمي . ليس ثمة ما يدعو الى تجميد اسطورة في تكوين الخلقوات تصور بطريقة رمزية الفكر - الفعل . وانما الى هجر كل الأساطير والعودة الى الاقتضاء الثوري الحقيقي في توحيد الفعل والحقيقة وتوحيد الفكر والواقعية . لا بد باختصار من نظرية فلسفية تدل على أن حقيقة الانسان فعل وان الفعل فوق الكون لا يمثل الا وحدة مع مفهوم هذا الكون كما هو . أو بعبارة أخرى أن الفعل هو كشف للحقيقة في نفس الوقت الذي يكون فيه تعديلاً لهذه الحقيقة^١ . غير أن الأسطورة المادية كما رأينا هي علاوة على ذلك تمثل تصويري في وحدة خاصة بعلم القوانين الكونية وبالحركة التاريخية وبالعلاقة الانسان بالمادة وبالعلاقة الناس بعضهم ببعض أو باختصار بكل الموضوعات الثورية . فلا بد اذن من العودة الى مفاصل الموقف الثوري وفحصها بالتفصيل للنظر فيما اذا لم تكن تستدعي شيئاً آخر سوى التشخيص الأسطوري أو اذا لم تتطلب على العكس أساساً لفلسفة صارمة .

كل عضو في الطبقة المسيطرة هو انسان ذو حق إلهي . فهو بحكم مولده في وسط من الرؤساء مقتنع منذ طفولته بأنه مولود كي يأمر . وهذا صحيح بمعنى معين طالما أن والديه اللذين يصدران الأوامر قد أنجباه ليحل محلها . توجد وظيفة اجتماعية معينة تنتظره في المستقبل وهي التي سيترك نفسه فيها على سجيته عندما يصير في السن المناسب، وتشبه الحقيقة الميتافيزيقية الخاصة بشخصه . وهو أيضاً بالنسبة الى نفسه شخص أعني مركب موضوع قبلي كفعل وكحق . وكان في انتظاره آله الأعيان وكان مقدراً له أن ينتسب اليهم في الوقت المطلوب ولذلك فهو يوجد لأنه يملك حق أن يكون موجوداً .

١ - وهذا هو ما يسميه ماركس « المادية العلمية » في موضوعات عن فوريباخ . ولكن لماذا مادية ؟ .

هذا الطابع المقدس للبورجوازي في نظر البورجوازي والذي يتبدى في حفلات تقدير واعتراف (مثل الخلاص وبطاقة الزيارة والاحاطة والزيارات التقليدية .. الخ ..) هو ما نسميه بالكرامة الانسانية . وتتخلل مفاهيم الطبقة الحاكمة بأكملها هذه الفكرة عن الكرامة . وعندما نقول عن الناس انهم « ملوك الخلق » فيجب أن نفهم هذه الكلمة بأقوى معانيها . فهم سلاطين الخلق بالحق الإلهي . وقد خلق العالم من أجلهم ووجودهم هو القيمة المطلقة والمرضية تماماً للروح التي تعطي معناها الى العالم . وهذا هو ما تعنيه عن أصالة كل الأنظمة الفلسفية التي تؤكد أولوية الذات على الموضوع وتكوين الطبيعة بالنشاط الفكري . ومن المسلم به في هذه الظروف أن يكون الانسان كائنًا فوق طبيعي : وما يسمى الطبيعة هو مجموع ما يوجد دون امتلاك حق الوجود .

فالطبقات الكادحة تشغل بالنسبة الى الرجال المقدسين جزءاً من الطبيعة . ولا يجب ان يأمرؤا . يجوز في المجتمعات الاخرى أن مجرد ميلاد العبد داخل الدوموس يعطيه هو ايضاً طابعاً مقدساً : وهو الميلاد من أجل الخدمة وهو أن يكون الرجل ذا الواجب المقدس أمام الانسان ذي الحق المقدس . ولكن لا نستطيع أن نصل الى هذا الحد في حالة البروليتاريا . ليس لابن العامل المولود في الكفر البعيد وسط الازدحام أي اتصال مباشر بالطبقة الرفيعة المالكة . وليس له شخصياً أي حق فيما عدا الحقوق التي يحددها القانون وليس بمنوعاً بالنسبة إليه اذا استحوذ على هذه النعمة الخفية التي يسمونها بالجدارة أن يقبل في ظروف معينة وباحتياطات معينة داخل الطبقة العالية : وعندئذ سيصير ابنه وابن ابنه رجالاً من ذوي الحقوق المقدسة .

فليس هو اذن سوى كائن حي أو أكثر الحيوانات انتظاماً وقد شعر الناس جميعاً بما في لفظة طبيعي التي تستخدم في الدلالة على السكان الأصليين بالبلاد الخاضعة للاستعمار من وضاعة . فرجل البنوك ورجل الصناعة والمدرس نفسه من العاصمة ليسوا الطبيعيين في أي بلد . انهم ليسوا طبيعيين على الاطلاق . على العكس يشعر الكادح بأنه طبيعي . وتأتي كل واحدة من الأحداث في

في حياته لتكرار له عدم حقيقته في الوجود . فوالداه لم يأتيا به إلى العالم من أجل أية غاية خاصة ، ولكن عن طريق الصدفة من أجل لا شيء . على أحسن تقدير لأنهما كانا يحبان الأولاد أو لأنها تأثرا بدعاية معينة أو لأنها أرادا الاستفادة من الامتيازات التي تعطى للأسر ذات الأولاد الكثيرين . لا تنتظره وظيفة خاصة وإذا تعلم فليس ذلك من أجل اعداده لممارسة الكهانة كمهنة ، وإنما للسماح له فقط بمواصلة وجوده الذي لا مبرر له والذي يتولاه منذ ميلاده .

انه يعمل كما يعيش ولا يكفي ان يقال ان ملكية تتاج عمله تسلب منه ، انهم يسلبونه معنى العمل الذي يقوم به طالما انه لا يشعر بنفسه متضامنا مع المجتمع الذي ينتج من أجله . وسواء كان عمله يدوياً أو للتتبع فهو يعرف انه يمكن احلال غيره محله . بل ان الاحلال المتداخل بين العمال بعضهم بعضاً هو الطابع المميز للعمال . ويكون تقدير عمل الأطباء أو رجال القانون نظراً للكيف ، أما تقدير عمل العامل الجيد فيتوقف على الكم . ويشعر بنفسه خلال ظروف وضعه كما لو كان عضواً من نوع حيواني : هو النوع الانساني .

وكما بقي في هذا المستوى بدت له حالته طبيعية . وسيتابع من ثم حياته كما بدأها مصحوبة بثورات مفاجئة اذا اشتد الشعور بقسوة الاضطهاد ولكن بطريقة مباشرة . ويحتاج الثوري هذا الوضع ما دام يريد تغييره وهو يعتبره فعلاً من وجهة نظر ارادة التغيير هذه . ويلزم أولاً ملاحظة أنه يريد تغيير ذلك الوضع من أجل طبقته بأكملها لا من أجله هو نفسه . وإذا لم يفكر إلا في نفسه ، يمكنه على وجه التحديد أن يغادر نطاق النوع وقبول القيم الخاصة بالطبقة المسيطرة . ومن المسلم به إذن انه سيقبل قهلياً الطابع المقدس للرجال ذوي الحق الإلهي وذلك لغرض واحد وهو أن يستفيد منها بدوره .

ولكن بما انه لا يملك التفكير في اطراء هذا الحق الإلهي الناجم أصلاً عن الضبط الذي يود تحطيمه على وجه التحديد أمام طبقته بأكملها ... فلن تكون أول خطته هي معارضة حقوق الطبقة الحاكمة . ففي نظره لا يوجد هؤلاء الناس أصحاب الحق الإلهي . وهو لم يقاربههم ولكنه يخمن انهم يزاولون وجوداً

مثل وجوده نفسه في غموضه وعدم تبريره ، وهو يخلف أعضاء الطبقة التي تؤدي الاضطهاد في أنه لا يسعى الى نبذ أعضاء الطبقة الاخرى من الطائفة البشرية ، ولكنه يريد أولاً أن يسلخ عنهم هذا الطابع السحري الذي يجعلهم ذوي مهابة في أعين أولئك الذين يضطهدونهم .

وفضلاً عن ذلك فهو ينكر في حركة تلقائية تلك القيم التي بدأوا بفرضها ، وإذا كان صحيحاً ان خيرهم قبلي ، فستصاب الثورة بالتسمم في صميم ماهيتها . ذلك ان النهوض ضد الطبقة العليا سيكون في هذه الحالة نهوضاً ضد الخير العام . ولكنه لن يفكر في احلال خير قبلي آخر محل هذا الخير لأنه لا يقف في المرحلة البناءة . وهو يريد فقط ان يتخلص من كل القيم والقواعد السلوكية التي جندتها الطبقة الحاكمة لأن هذه القيم والقواعد لا تبدو أن تكون ايقافاً لسلوكه وتهدف بطبيعتها الى امتداد حالة الوضع القائم .

وما دام يريد تغيير التنظيم الاجتماعي ، فينبغي له أولاً أن يرفض فكرة أن العناية الإلهية قد حلت في موضع الرئاسة بمؤسسته . ويمكنه الأمل في احلال واقعة أخرى تناسبه محل العناية الإلهية في حالة واحدة فقط وهي أن يعتبر هذه العناية كواقعة ، وفي الوقت نفسه يتميز الفكر الثوري بأنه انساني ، وهذا التأكيد « نحن أيضاً بشر » يوجد في أساس كل ثورة ، وبهذا يفهم الثوري جيداً ان مضطهديه بشر .

لا شك أنه سيكون عنيفاً ازاءهم وسيسعى حثيثاً لتحطيم عبوديتهم ولكنه اذا اضطر إلى هدم بعض حيواتهم فسيحاول أن ينقص ذلك الهدم الى أقل ما يمكن وسيؤدي هذا في حدود ضيقة جداً لأنه في حاجة الى خبراء والى تصميمات . وهكذا تحمل أكثر الثورات دموية التثامات على الرغم من كل شيء ذلك ان الثورة قبل كل شيء امتصاص والتهام للطبقة صاحبة الاضطهاد بواسطة الطبقة المضطهدة . وعلى عكس الهارب من الخدمة أو المنتمي للأقلية المعذبة الذي يود الارتقاء الى مستوى أصحاب الامتيازات والتشبه بهم ، يريد الثوري الهبوط بهم الى مستواه وإلى نفسه منكراً قيمة امتيازاتهم . وبما ان الاحساس

المتصل بعرضيته يحثه على الاعتراف أمام نفسه بأنه واقعة غير مبررة فهو يعتبر الناس من أصحاب الحق الإلهي كما لو كانوا وقائع بسيطة مشابهة له .
فليس الثوري اذن رجلاً يطلب استرداد حقوقه ، ولكنه على العكس هو الرجل الذي يهدم فكرة الحق نفسها ويواجهها كنتاج للعادة وللقوة . ولا تنبني انسانيته على الكرامة الانسانية ، لأنه على العكس ينكر على الانسان كل كرامة خاصة . والوحدة التي يريد أن يدمج فيها كل نظراته ونفسه ، هي وحدة النوع الانساني لا وحدة السلطة الانسانية .

هناك نوع انساني وهو مجرد ظهور عرضي لا مبرر له . وقد أدت به ظروف نموه الى نوع من الاختلال الداخلي . ومهمة الرجل الثوري هي أن يحمل هذا النوع الانساني يستعيد اتزاناً أكثر عقلية فيما وراء حالته الحالية . والطبيعة تقفل نفسها على الانسان وتمتصه مثلما أغلق النوع نفسه على الانسان صاحب الحق الإلهي وامتصته ، فالانسان واقعة طبيعية ، أما الانسانية فنوع بين أنواع أخرى .

وبهذه الطريقة فقط يظن الثوري أنه يستطيع الافلات من تصوفات (أو تضليلات) الطبقة صاحبة الامتيازات ، والانسان الذي يجعل من نفسه انساناً طبيعياً لا يمكنه اطلاقاً أن يضلل باللجوء الى الاخلاق القبلية ، وتبدو الماديات اذن مادة اليه المساعدة ، انها ملحمة الواقع الشعرية . لا شك ان الروابط التي تقيم نفسها خلال العالم المادي ضرورية . ولكن تبدو الضرورة وسط وضع عرضي أصيل . اذا كان الكون موجوداً أمكن تنظيم نمو حالاته وتتابعها بواسطة قوانين . ولكن ليس ضرورة أن يكون الكون موجوداً أو ان يكون ثمة وجود عموماً طالما أن طابع الاحتمال أو طابع الامكان العرضي للكون يتصل فيما بينه وبين نفسه خلال كل الارتباطات وأكثرها صرامة في كل واقعة خاصة .

ويمكن أن يحدث تعديل في كل حالة تتحكم فيها من الخارج حالة سابقة اذا ركزنا فعلنا على أسبابها . وليست الحالة الجديدة أكثر طبيعية أو أقل

طبيعية من الحالة السالفة اذا عطينا بهذا أن الحالة الجديدة غير مؤسسة على حقوق وان ضرورتها نسبية فحسب . وبما أن الأمر يتعلق بحبس الانسان داخل العالم في نفس الوقت . فقد أدت المادية ميزة باقتراحها أسطورة فظة عن أصل الانواع من شأنها أن ترجع صور الحياة الأكثر تعقيداً الى الصور الأكثر بساطة . وليس الأمر امر مجرد احلال السبب محل الغاية في كل حالة . بل كذلك أمر اعطاء شكل مقاطعة الابينال الفرنسية حيث حلت الأسباب في كل مكان محل الغايات عن العالم .

ويتضح سلفاً من موقف أول واكثر كبار الماديين سذاجة وهو ابيقور ان المذهب المادي قام دائماً بأداء تلك الوظيفة ، فهو يعترف بأنه يمكن أن يكون عدد لا نهائي من التفسيرات المختلفة صحيحة أيضاً مثل المادية ، أي أنه يمكن أن تعبر هذه التفسيرات التفاتاً دقيقاً بالمثل الى الظواهر . ولكنه يتحدى ان يكون من بينها تفسير واحد يخلص الانسان من مخاوفه على نحو أتم . واذا كان الانسان من اصحاب المعاناة فلا تنشأ مخاوفه الأساسية من الموت أو مجرد إله قاس ، ولكن من مجرد أن حالة الأشياء التي يعاني منها قد نتجت وتأيدت بفعل غايات عالية مجهولة . ومن ثم فكل مجهود لتعديل الانسان سيكون اذن خاطئاً وعابثاً وسينزلق يأس رقيق الى داخل أحكامه وسيمنعه من قني أي تحسن بل من مجرد تصوره .

وقد حذف ابيقور من الموت ذلك الطابع الأخلاقي الذي تسرب اليه من اسطورة محاكم العالم السفلي فرده بذلك إلى مجرد واقعة . وهو لم يحذف الأشباح ، ولكنه خلق منها ظواهر فزيائية مجتة ، وهو لم يجرؤ على حذف الآلهة ولكنه هبط بها إلى حد ان صارت نوعاً إلهياً لاعلاقة له ببناء وانتزع منها القدرة على ان تخلق نفسها بنفسها وبين أنها نشأت مثلنا بفعل انسياب الذرات .

ولكن حتى هنا أيضاً هل هناك ضرورة توجب حقاً الاسطورة المادية التي قامت بالخدمة وبالتشجيع ؟ ان ما يستلزمه وعي الثوري هو ألا يكون لامتيازات الطبقة المستغلة أي تبرير وأن تكون العرضية الأصلية التي يجدها في

نفسه داخلة أيضاً في تكوين الوجود بما في ذلك وجود مستغليه وأن يمكن أخيراً تخطي نسق القيم الذي بناه أسياده والذي يهدف إلى منح وجود حتمي للغزايا والنزوع به نحو تنظيم العالم الذي لم يوجد بعد والذي يستبعد كل الامتيازات من حيث الحق ومن حيث الواقع .

ولكن من المشاهد ان للثوري موقفاً مزدوجاً حيال الطبيعة . فهو من ناحية يقفز في الواقع الى الطبيعة وهو يجر معه معلميه . ولكنه ينادي من ناحية اخرى بالمطالبة باحلال التطابق العقلي للعلاقات الانسانية محل الاختلاط الصادر عن الطبيعة بلا ابصار . وتعين الماركسية المجتمع المستقبلي بتعبير تستخدمه وهو ضد الطبيعية . وهذا يعني ان المطلوب هو انشاء نظام انساني تقوم قوانينه على أساس نفي القوانين الطبيعية على وجه التحديد . ومن المفهوم بلا شك ان هذا النظام لن ينتج الا باطاعة تعليمات الطبيعة أولاً .

ولكن من الضروري ان يتصور هذا النظام الانساني نفسه في قلب طبيعة تعتمد الى نفيه ، فالحقيقة ان تمثل القانون يسبق انشاء القانون في المجتمع المعادي للطبيعة بدلاً من ان يكيف القانون اليوم في المذهب المادي تمثلنا له . وفي عبارة موجزة يعني الانتقال الى معاداة الطبيعة أو الى النزعة ضد طبيعية احلال عالم الغايات (أو المدينة الفاتية) محل مجتمع القوانين .

ولا شك ان الثوري يحترس من القيم ويرفض الاعتراف بأنه يتابع تنظيمياً أفضل للطائفة البشرية ، اذ أنه يخشى أن تؤدي العودة الى القيم الى تضليلات أو تصويغات جديدة ولو بطريق غير مباشر ، ولكن من ناحية أخرى مجرد واقعة قبوله التضحية بحياته من اجل نظام لا يفكر اطلاقاً في رؤيته حاصلاً بالفعل تقتضي أن يقوم هذا النظام المستقبلي الذي يبرر جميع تصرفاته والذي لن يستفيد منه أو يستمتع به رغم ذلك بوظيفة القيمة بالنسبة اليه . وما هي اذن القيمة في الحقيقة اذا لم تكن نداء ما لم يوجد بعد ؟ ٢ .

١ - يوجد هذا الغموض مرة اخرى في الاحكام التي يحملها الشيوعي ضد خصومه ←

فن اجل تقدير هذه المقتضيات المختلفة يجب أن تستبعد فلسفة ثورية
الأسطورة المادية وأن تحاول بيان :

١ - ان الانسان لا تبرير له ، وان وجوده عرضي من حيث انه لم يخلق
نفسه ولم تخلقه أية عناية إلهية .

٢ - بالتالي يمكن تخطي أي نظام جماعي يقيمه البشر والعبور نحو نظم
أخرى .

٣ - ان نظام القيم المتبع في أي مجتمع يعكس بناء هذا المجتمع ويعتمد الى
الحفاظة عليه .

٤ - انه يمكن دائماً تخطي هذا النظام نحو نظم أخرى لم تدرك على نحو
واضح طالما أن المجتمع الذي سوف تعبر عنه هذه النظم الاخرى لم
يوجد بعد وان كانت محسوسة أو على الأصح نتيجة اختراع مبهود
أعضاء المجتمع أنفسهم من اجل تخطي مجتمعهم .

ان الكادح يعيش عرضيته الأصلية وعلى الفلسفة الثورية أن تحسب حساب
ذلك . ولكنه يقبل في نفس الوقت الذي يعيش فيه عرضيته وجود مستغليه
الحتمي والقيمة المطلقة الخاصة بالمفاهيم التي أنتجوها ، ولا يصبح ثورياً الا بحركة
اجتياز تبعث الشاك في هذه الحقوق وتلك المفاهيم ، وعلى الفلسفة الثورية ان
تفسر قبل كل شيء امكان حركة الاجتياز هذه . ومن الواضح انه لن يملك
استقاء ينبوعها واعتراف أصلها من الوجود المادي والطبيعي البحت للفرد طالما
انه يستدير نحو هذا الوجود كي يحكم عليه من وجهة نظر المستقبل .

وامكانية الانفصال عن وضع من الاوضاع من أجل اتخاذ وجهة نظر معينة
عنه (وجهة نظر ليست معرفة بحتة بل هي فهم وعمل لا فكاًك بينها) هي على

→ ذلك ان المادية تجرم عليه في النهاية ان يحكم بأن البورجوازي ليس سوى نتيجة ضرورة
صارمة. اما مناخ جريدة الايمانيتيه (الانسانية) فهو الانحطاط الاخلاقي .

التحديد ما نسميه الحرية . وأي مادية مهما كانت ، لن تفسر هذه الامكانية . فيمكن ان تدفعني سلسلة من الأسباب والمسببات نحو اتيان حركة أو أداء سلوك سيكون هو نفسه مسبباً وسيعدل من حالة العالم . ولكن هذه السلسلة تحول بيني وبين الاستدارة نحو وضعي كي أضمه في كليته . وباختصار لا يمكن هذه السلسلة أن تحسب حساب وعي الطبقة الثورية .

لا شك أن الجدل المادي موجود لتفسير وتبرير هذا الاجتياز نحو المستقبل . ولكن ينحصر مجهوده عموماً في وضع الحرية داخل الأشياء لا داخل الانسان وهذا خلف . فلن تستطيع حالة العالم اطلاقاً خلق الوعي الطبقي . ويعرف الماركسيون ذلك جيداً حتى انهم يعتمدون على الأنصار - أي على فعل واع متسق - من أجل تأصيل الجموع و ابراز هذا الوعي عندها جميل جداً .. ولكن من اين يستمد هؤلاء الأنصار أنفسهم مفهومهم عن الوضع ؟ ألا ينبغي أن يكونوا قد انفصلوا في لحظة معينة وتراجعوا بعض الشيء ؟

على أي حال فانه من المناسب أن نكشف للثوري ان القيم المؤسسة هي معطيات بسيطة كي نتحاشي ان يضلله أسياده القدماء . ولكنها إذا كانت معطيات وبالتالي قابلة للتخطي والاجتياز فليس ذلك بسبب كونها قيماً . ولكن بحكم أنها مبنية ومؤسسة ، وحتى لا يخضع للتضليل والتصوير هو نفسه (الثوري) فلا بد من اعطائه الوسائل التي يفهم بها ان الهدف الذي يتابعه - سواء سماه ضد طبيعية أو مجتمعاً بغير طبقات أو تحريراً للانسان - هو أيضاً قيمة . وإذا كانت هذه القيمة لا تقبل التخطية فلذلك لسبب بسيط وهو انها لم تتحقق .

وهذا هو ما أحس به ماركس فضلاً عن ذلك عندما كان يتحدث عن ما فوق الشيوعية وما أحس به تروتسكي عندما كان يتحدث عن الثورة الدائمة . ان الموجود العرضي الذي لا مبرر له ولكن يتمتع بالحرية ويقفز بأكماله الى مجتمع يضطهده ولكن يقدر على تخطي هذا المجتمع بالجهود التي يبذلها لتغييره ... هذا هو الموجود الذي يدعيه الرجل الثوري عن نفسه . وتضله المثالية من حيث تقييدها له بحقوق وقيم معطاة سلفاً . ان المثالية تخفي عنه قدرته على اختراع

طرقه الخاصة ، ولكن المادية تضلله أيضاً حين تسلبه الحرية ، فالفلسفة الثورية يجب أن تكون فلسفة ذات طابع عالٍ أو فلسفة علو .

غير ان الثوري نفسه - وقبل أي نوع من السفسة - يحرص من الحرية ، وهو على حق . فلا ينقصه اطلاقاً الأنبياء الذين يلقون في روعه انه حر : وكان ذلك من أجل خديعته في كل مرة . ولم تعمل الحرية الرواقية والحرية المسيحية والحرية عند برجسون إلا على تعزيز أغلاله باخفائها عنه . وهي تنتهي كلها إلى نوع من الحرية الجوانية التي يمكن المرء الاحتفاظ بها في اي وضع . وهذه الحرية الجوانية هي تضليل مثالي خالص : وهم يراعون جيداً تقديمها بوصفها الشرط الضروري للفعل ، وفي الحق هي استمتاع محض بنفسها . وإذا لم يكن ابيكتيت (الفيلسوف الرواقي الذي وقع في الرق) نائراً في الأغلال والسلاسل التي قيدوه بها فلأنه كان يحس بأنه حر . ولأنه كان يستمتع بحريته . وعلى ذلك فكل حالة تعادل أي حالة من الحالات ... حالة العبد تعادل حالة السيد ... فلم يراد التغيير ؟

ان هذه الحرية تنتهي في الواقع الى ان تكون اثباتاً أو تأكيداً واضحاً إلى حد ما عن استقلال الفكر الذاتي ، ولكن عندما تمنح هذه الحرية الاستقلال الى الفكر فانها تقوم بفصله عن الوضع - فما دام الحق كلياً يمكن ان نرى الحق في أي حالة - ونقوم بفصله أيضاً عن الفعل - فما دام القصد وحده يتوقف علينا فان الفعل يخضع وهو يتحقق لضغط قوى العالم الحقيقية التي تشوهه وتجعله غير معروف لدى فاعله نفسه ، فهناك ما ندعه للعبد تحت اسم الحرية الميتافيزيقية : أفكار مجردة ومقاصد فارغة ، وفي نفس الوقت تلازمه أوامر سادته وضرورة العيش بأفعال خسنة ومجسمة وتفرض عليه تكوين أفكار تفصيلية عن المادة والأداة .

الواقع ان العنصر المحرر للكادح هو العمل ، وبهذا المعنى العمل هو أولاً الثوري ، من المؤكد أنه موجه ويأخذ في أول الأمر شكل عبودية العامل ، وليس صحيحاً ان العامل كان سيختار أداء هذا العمل في هذه الظروف وفي هذه الحصة من الزمن من أجل المرتب المالي اذا لم تفرض عليه هذا العمل ،

ويذهب صاحب العمل إلى حد تحديد حركات العامل وأنواع سلوكه مقدماً بالغا في ذلك صرامة أكبر من صرامة السيد القديم ، فهو يحلل فعل العالم إلى عناصره ويحذف بعضها من اختصاصه ليعهد بتنفيذها إلى عمال آخرين وينقص نشاط العامل التركيبي الواعي إلى أن يغدو مجموعة من الحركات المكررة إلى ما لا نهاية ، وهكذا ينزع صاحب العمل إلى تجبيس العامل داخل حالة الشيء المحض البسيط مماثلاً بين سلوكه وبين اختصاصاته .

لقد ذكرت مدام دي ستال مثلاً مذهلاً بصدد الرحلة التي قامت بها إلى روسيا في أوائل القرن التاسع عشر : « كان كل من العشرين عازفاً (من أوركسترا العبيد الروس) يؤدي نوتة موسيقية واحدة بعينها في كل مرة يأتي دورها ، وهكذا كان كل من هؤلاء الرجال يحمل اسم النوتة الموسيقية الموكل إليه تنفيذها ، ويقال عند مروره : ها هي الصول أو المي أو الريه الخاصة بالسيد ناريشكين » . هـاك هو الفرد الذي تحدد باختصاصه الدائم الذي يقوم بتعريفه مثل الثقل الذري أو درجة حرارة الانصهار .

وليس ما يسمونه بالتيلورية الحديثة شيئاً آخر سوى هذا . يصير العامل رجل عملية واحدة يعيدها مائة مرة في اليوم ، ولم يصبح بذلك سوى شيء وسيكون من العبث الطفولي أو المقيت أن تطلب إلى إحدى العاملات في خياطة جلود الأحذية أو إلى العاملة التي تتركب مؤشرات الميناء في أجهزة مقاييس سرعة السيارات الفورد الاحتفاظ بحريتها الجوانية في التفكير وسط العمل الذي يقمن بالتزاماته . ولكن يعطي العمل في نفس الوقت ذخيرة من التحرير الحقيقي لأنه حتى في أكثر الأحوال تطرفاً يكون أولاً نقيماً للنظام العرضي الخاضع لأهواء وأمر السيد ، ففي العمل لا يعبأ الكادح بارتضاء السيد ويهرب من عالم الرقص والأدب والرسميات وعلم النفس ، وليس له أن يخمن ما يدور خلف أعين رئيسه اذ لم يعد تحت رحمة المزاج : فمن المؤكد ان عمله مفروض عليه أصلاً ويسرق منه النتاج في النهاية ، ولكن بين هذين الحدين يعطيه العمل السيادة على الأشياء ، فالعامل يدرك نفسه كامكانية تغيير شكل الشيء المادي إلى ما لا

نهاية بالاستغلال فيه وفقاً لقواعد عامة معينة .

او بعبارة اخرى ان حتمية المادة هي التي تعطيه الصورة الأولى للحرية التي تخصه ، فالعامل ليس حتمياً او جزمياً مثل العالم ، اذ انه لا يجعل من الجزمية مصادرة ذات صيغة صريحة ، ولكنه يعيش الجزمية في حركاته .. في حركة الذراع الذي يضرب مسار التبشيم او الذي يخفض العتلة ، وقد نفذت فيه هذه الجزمية الى حد بحثه عن السبب الخفي الذي يمنع ناتج الفعل من ان ينتج في حالة عدم انتاج المفعول المطلوب دون ان يفترض اي نزوة في الاشياء او اي انقطاع فجائي عارض للنظام الطبيعي ، وفي اعماق اعماق عبوديته .. في نفس اللحظة التي تحيله لذته في السيادة الى شيء .. يمنحه الفعل الحرية وهو يعطيه حكم الأشياء واستقلال الاخصائي الذي لا يملك السيد حياله شيئاً ... ولهذا السبب عينه ارتبطت فكرة التحرير عنده بفكرة الجزمية .

فهو ان يعرف في الواقع الامساك بحريته كعامل امام آلة الاستعداد طالما انه في نظر السيد او في نظر الطبقة المستفيدة شيء على وجه التحديد ، ولا يعرف انه حر بالتفات الفكري الى نفسه ، ولكنه يتخطى حالته كعبد بواسطة فعله في الظواهر التي تعيد اليه صورة حرية حقيقية هي حرية تعديل هذه الظواهر بنفس طابع الصرامة في تسلسلها . وما دامت مسودة حريته الحقيقية تظهر له في حلقات الوصل لسلاسل الجزمية فليس من المستغرب انه يهدف الى احلال علاقة الانسان بالشيء محل علاقة الانسان بالانسان التي تتمثل امام عينيه كعلاقة حرية طاغية بطاعة مشينة ، ولما كان الانسان الذي يتحكم في الاشياء هو بدوره شيء في النهاية فهو يرغب من وجهة نظر اخرى في احلال علاقة الشيء بالشيء محل علاقة الانسان بالانسان .

وهكذا تبدو له الجزمية من حيث تعارضها مع علم نفس السلوك الاخلاقي كما لو كانت فكراً مطهراً كبقاوة المتطهرين . ويعود الى نفسه لينظر الى نفسه بوصفه شيئاً حتمياً ، واذا تم له ذلك يقوم في اللحظة نفسها بتحرير نفسه من الحرية الخفيفة الخاصة بأسياده لأنه يحرمهم معه داخل حلقات الوصل في الجزمية

ويعتبرهم بدورهم كأشياء مفسراً أو امرهم ابتداء من وضعهم وغرائزهم وتاريخهم أي بالقذف بهم الى الكون . اذا كان كل الناس اشياء لن يوجد عبيد ولن يوجد سوى كادحين في الواقع .

ويتحرر العبد على نحو ما تحرر شمشون حين قبل ان يدفن تحت حطام المعبد على شرط ان يحى الفلسطينيين بفنائهم .. يتحرر العبد كذلك بالغاء حرية اسياده مع حريته وبأن تبتلعهم واياه المادة ، ومن ثم كان المجتمع المتحرر الذي يتصوره بخلاف مدينة العايات او جمهورية النهايات في فلسفة الفيلسوف الألماني كانت ، فهي لا تتأسس على الاعتراف المتبادل بالحريات ، ولكن بما ان العلاقة الحرة هي علاقة الانسان بالاشياء فان العبد هو الذي سيضع البناء الاساسي في هذا المجتمع ، ويكفي الغاء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من ارادة العبد و ارادة السيد اللتين تستنفدان نفسيهما في صراع احدهما ضد الاخرى .. يكفي الغاء علاقة الضغط والاضطهاد بين الناس حتى تستدير كل من ارادة العبد و ارادة السيد بأكلها نحو الأشياء ، وهكذا يصبح المجتمع المتحرر مشروعاً منسجماً ومتوافقاً لاستغلال العالم .

وبما ان هذا المجتمع ناتج عن امتصاص الطبقات المميزة وانه يتحدد بالعمل اي بالفعل في المادة .. وبما ان هذا المجتمع نفسه خاضع لقوانين الجزمية فقد تمت استدارة الحلقة وانقفل العالم ؛ والواقع ان الثوري يخالف الثائر في انه يريد نظاماً ، وبما ان الانظمة الروحية التي تقترح عليه هي دائماً صورة تصوفية الى حد ما عن المجتمع الذي يضطهده فهو (الثوري) يختار النظام المادي ، والنظام المادي معناه النظام الفعال الايجابي الذي يتمثل بداخله كسبب ومسبب معاً ، وها هنا ايضاً تتطوع المادية بخدمته .

وتعطي هذه الاسطورة الصورة الاكثر دقة عن المجتمع الذي تستبعد منه الحريات . وكان اوجست كونت يعرفها بأنها المذهب الذي يستهدف شرح الرفيع بالساقل . ومن المسلم به ان كلمات رفيع وساقل لا تؤخذ هنا في معناها الاخلاقي ولكنها تشير الى صور معقدة الى حد ما من التنظيم . ولكن يعتبر

العامل على وجه التحديد كأسفل في عيني من يغذيه ويحميه وتعتبر الطبقة صاحبة السلطة نفسها عن اصالة كطبقة اعلى . وبما ان الابنية الداخلية اكثر تعقيداً ودقة في هذه الطبقة فلذلك كانت هي التي تنتج المفاهيم والثقافة وانظمة او انساق القيم . وتجنح الطبقات العليا في المجتمع الى تفسير ما هو ادنى بما هو اعلى ، إما باعتباره انحطاطاً لما هو اعلى او باعتباره موجوداً بقصد خدمة احتياجات الاعلى . ويرتفع هذا النموذج للتفسير بطبيعة الحال الى مستوى مبدأ التفسير الكوني . والكادح يتبنى على العكس التفسير بالأدنى أي بالاحوال الشرطية الاقتصادية والصناعية والبيولوجية في النهاية لأنه يجعل منه شخصياً سنداً للمجتمع بأكمله . وإذا لم يكن الرفيع سوى صدور عن السفلي فلا بد الا تكون الطبقة المتميزة أكثر من ظاهرة تابعة او ظاهرة بالاضافة . ذلك ان الكادحين اذا رفضوا خدمة تلك الطبقة فانها تذبل وتموت لأنها ليست شيئاً في نفسها .

ويكفي التوسع في هذه النظرة الصحيحة وعمل مبدأ تفسيري عام منها حتى تولد المادية ، ويغدو التفسير المادي للكون بدوره - اي تفسير البيولوجي بالطبيعي الكيميائي وتفسير الفكر بالمادة - تبريراً للموقف الثوري ، فهذا الموقف الثوري يجعل من الحركة الثائرة التلقائية للكادح ضد الطبقة المسيطرة اسطورة منظمة او طريقة كلية لوجود الحقيقة .

وها هنا ايضاً تعطي المادية الى الرجل الثوري اكثر مما يحتاج اليه ، لأن الثوري لا يستلزم شيئاً آخر سوى السيطرة على الاشياء . وصحيح انه كسب بالعمل تقديراً مضبوطاً للحرية ، فالحرية التي انعكست عليه بواسطة فعله واشتغاله بالأشياء هي حرية بعيدة جداً عن حرية الفكر الرواقية المجردة . انها حرية تتبدى في وضع خاص ألقى بالعامل اليه عن طريق صدفة ميلاده او عن طريق نزوة او مصلحة سيده ، وهي تظهر ايضاً في مشروع لم يبدأه بمحض رغبته ولن يصل الى منتهاه ، بل انها لا تتميز من التزامه نفسه وسط هذا المشروع ، ولكنه اذا تنبه لحرية في اعماق حريته فذلك لأنه يقيس فاعلية او ايجابية فعله واشتغاله الحقيقي .

وهو لا يملك الفكرة الخالصة عن الاستقلال الذاتي الذي لا يستفيد منه ولكنه يعرف قوته التي تتناسب مع فعله ، وكل ما يقرره خلال فعله نفسه هو انه يتخطى حالة المادة الحاضرة بواسطة مشروع محدد لتهيئتها على هذا النحو او ذاك وانه تبعاً لكون هذا المشروع هو نفس التحكم في الوسائل من اجل الغايات فهو ينجح في الواقع في تهيئة تلك المادة على النحو الذي اراده ، واذا اكتشف علاقة السبب بالمسبب فليس ذلك عن طريق معاناتها وانما في الفعل نفسه لتخطي وتجاوز الحالة الحاضرة (التصاق الفحم بجدران المنجم الداخلية الخ.) نحو هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من اعماق المستقبل . وهكذا تتكشف علاقة السبب بالمسبب داخل ايجابية الحدث وبواسطة ايجابية الحدث (الفعل) الذي يكون مشروعاً وتحقيقاً معاً ، اذ ان سهولة الانقياد ومقاومة الكون كلاهما معاً يحيلان اليه في نفس الوقت ثبات السلاسل السببية وصورة الحرية ، ولكن حريته ايضاً لا تتميز من استخدام السلاسل السببية من اجل غاية تضعها هي نفسها .

ولن يتوفر في هذا الموقف بغير الايضاح الذي تمنحه هذه الغاية الى الموقف الحالي اي علاقة سببية او علاقة وسيلة الى غاية ، او على الاصح سيكون ثمة عدد لا حصر له من الوسائل والغايات ومن الاسباب والمسببات بلا ادنى تميز ، كما سيكون ثمة ما لا حصر له وما لا تنوع فيه من الدوائر والمثلثات والاشكال البيضاوية والاشكال ذات الزوايا والاضلاع الكثيرة داخل المكان الهندسي بغير الحدث او الفعل التعميمي من قبل رجل الرياضيات الذي يخط شكلًا بوصول سلسلة من النقاط المختارة وفقاً لقانون معين . وهكذا لا توحى الجزمية بالحرية في العمل من حيث تكون هذه الجزمية مشروعاً انسانياً يقتطع وينير وسط احتكاك الظواهر اللانهائي جزمية جزئية معينة . وفي هذه الجزمية التي تقيم الدليل على نفسها ببساطة عن طريق ايجابية الفعل الانساني وفاعليته — كما كان مبدأ أرشميدس مستخدماً ومفهوماً سلفاً لدى صانعي المراكب قبل ان يعطيه ارشميدس صورته النهائية بزم من طويل — لا يمكن تمييز علاقة العلة بالمعامل من

علاقة الوسيلة بالغاية .

والوحدة العضوية لمشروع العامل هي بزوغ غاية لم تكن أول الأمر في الكون وتبدي بواسطة تهيئة وترتيب الوسائل بقصد بلوغها (لأن الغاية ليست سوى الوحدة التركيبية المؤلفة من كل الوسائل الموكلة اليها انتاجها) والطبقة السفلية التي تمتد تحت هذه الوسائل وتتكشف بدورها عن طريق ترتيبها نفسه هي في نفس الوقت علاقة علة بمعلول : مثل مبدأ ارشميدس الذي كان سنداً وموضوعاً في نفس الوقت لصناعة صانعي المراكب . ويمكن ان نقول بهذا المعنى ان الذرة خلقت طريق القنبلة الذرية التي لا تتبين إلا على ضوء المشروع الانجليزي الامريكي لكسب الحرب .

وهكذا لا تتكشف الحرية إلا في الحدث ولا تكون هي والحدث إلا شيئاً واحداً . فهي أساس الارتباطات والاحتكاكات التي تكون الابنية الداخلية للحدث . بل انها لا تضع يدها على نفسها أبداً ولكن تتكشف في كل منتجاتها وعن طريق هذه المنتجات ، وهي ليست فضيلة داخلية تبيح الانخلاع من الأوضاع الشديدة الالحاح : إذ أنه لا يوجد ما بداخل أو ما بخارج الانسان ، بل على العكس هي القدرة على الالتزام بالفعل الحاضر وبناء المستقبل ، فهي تولد مستقبلاً يسمح بفهم الحاضر وتغييره .

وعلى هذا النحو يتعلم العامل في الواقع حريته عن طريق الاشياء : ولكن لأن الاشياء تعلمها إياه على وجه التحديد فهو كل ما يمكن ان يكون في العالم سوى ان يكون شيئاً . وها هنا تضلله المادية ويصير رغم انفه اداة في ايدي اصحاب الأمر ومنفذي الاضطهاد : لأن العامل اذا اكتشف حريته في عمله بوصفه علاقة أصيلة بين الانسان والاشياء المادية فانه يفكر في نفسه كشيء في علاقاته بسيدته الذي يظلمه ، اذ ان هذا السيد هو الذي يحيله الى مجموعة من نفس العمليات المتكررة دائماً عن طريق التيلورية او اي منهج عملي آخر ويحوله الى شيء سلمي كمجرد سند للممتلكات الثابتة .

ان المادية تؤدي عمل السيد حين تفك الانسان وتحل اجزاءه في مجموعة من

السلوك المشاهدة في صرامة على نط عمليات التبلورية^١ . فالسيد هو الذي يتصور العبد كآلة ويرى العبد نفسه بعيني السيد حينما يعتبر نفسه نتاجاً بسيطاً للطبيعة او كطبيعي ، انه يفكر في نفسه كآخر وبأفكار الآخر ، فهناك وحدة بين الادراك التصوري للثوري المادي وبين الادراك الخاص بظالميه ومضطهديه ، وسيقال بلا شك ان نتيجة المادية هي الايقاع بالسيد وتحويله الى شيء كالعبد ، ولكن السيد لا يعلم عن ذلك شيئاً ولا يبالي به : فهو يعيش وسط مفاهيمه وحقوقه وثقافته .

إنه يبدو شيئاً في ذاتية العبد فقط . فالأحق والافيد اذن إلى ما لا نهاية هو ترك العبد يكتشف حريته في تغيير العالم ابتداء من عمله ، ويكتشف بالتالي حالته بدلاً من بذل الجهود في التدليل له على ان السيد شيء عن طريق اخفاء حريته الحقيقية . وإذا كان صحيحاً ان المادية بوصفها تفسيراً للأعلى بالأدنى هي صورة ملائمة من الأبنية الحالية لمجتمعنا فليس ثمة ما هو أدل على ان تلك مجرد اسطورة بالمعنى الافلاطوني للكلمة . لأن الثوري لا يتعامل إلا بتعبير رمزي عن الوضع الحاضر . وهو ينشد فكرة تسمح له بتجميد المستقبل . ولكن الاسطورة المادية ستفقد كل معنى داخل مجتمع بغير طبقات حيث لن يوجد الأعلى والأدنى . غير ان الماركسيين سيقولون انكم إذا علمتم الانسان انه حر فأنتم تخونونه : لأنه لم يعد يحتاج لأن يصير حراً . هل يمكن ان نتصور انساناً حراً بمولده يطالب بأن يتحرر ؟ وأجيب على ذلك بأنه إذا لم يكن الانسان حراً أصلاً خاضعاً للجزمية مرة واحدة وإلى الأبد فلن يمكن حتى تصور ما سوف يؤول اليه تحرره . يقول لي البعض : سوف يمكن استخلاص الطبيعة الانسانية من الضغوط التي تشوهها . انهم أغبياء . فماذا يمكن ان تكون طبيعة انسان خارج ما هو عليه في الواقع الماثل في وجوده الحاضر؟ وكيف يمكن ان يعتقد الماركسي

١ - السلوكية هي فلسفة التيلورية (نسبة الى تيلور «فريدريك وينسلو» المهندس الاقتصادي الامريكى (١٨٥٦ - ١٩١٥) المشهور بنسقه في تنظيم العمل - المترجم) .

في طبيعة انسانية حقيقية تختفي فقط. وراء ظروف الضغط ؟
ويدعي آخرون تحقيق سعادة النوع ، ولكن ما هي السعادة التي لن نحس
ولن تثبت للخبرة ؟ فالسعادة ذاتية بحكم ماهيتها ، فكيف يمكنها ان تبقى في
عالم الموضوعية ؟ الواقع ان النتيجة الوحيدة التي يمكن تمني بلوغها داخل فرض
الجزمية الكلية ومن وجهة نظر الموضوعية هي التنظيم الاكثر عقلانية للمجتمع
وحسب . ولكن أية قيمة يحتفظ بها مثل هذا التنظيم إذا لم تستشعر على هذا
النحو عن طريق الذاتية الحرة المجتازة نحو غايات جديدة .

الواقع انه لا يوجد تعارض بين هذين المقتضيين للفعل . . اعني ان يكون
الفاعل حراً وان يكون العالم الذي يعمل فيه جزمياً . إذ ليس من نفس وجهة
النظر هذه وليس بشأن نفس الحقائق تتم المطالبة بهذا الشيء او بذاك : والحرية
هي هيكل الحدث الانساني ولا تظهر الا بالالتزام . أما الحتمية فقانون العالم ،
الا يتطلب الحدث سوى سلاسل جزئية وثوابت محلية ، فبنفس الطريقة ليس
صحيحاً ان الانسان الحر لا يستطيع ان يتمنى ان يتحرر ، وليس من نفس
هذه النظرة انه حر ومقيد ، وحرية مثل الانارة للوضع الذي ألقى به اليه .
ولكن يمكن ان تجعل حريات الآخرين وضعه غير محتمل بحيث تحصره في
مجال الثورة او في مجال الموت ، إذا كان عمل العبيد يكشف حريتهم فلن يقلل
من شأن ذلك ان يكون هذا العمل قد فرض فرضاً وان يكون مبطلاً وقراضاً .
ومهما رفقنا من أجلهم الانتاج او عزلهم العمل وابتعدوا عن مجتمع يستغلهم ولا
يتضامنون معه او انكبوا بقوة عصب الظهر في مناوأة المادة ... فمن الصحيح
انهم حلقة وصل في سلسلة لا يعرفون بدايتها ولا نهايتها ، ومن الصحيح ايضاً ان
نظرة السيد ومفاهيمه وأوامره تميل الى رفض اي وجود آخر لهم سوى
الوجود المادي .

وسيطهرون حريتهم في احسن صورة إذا صاروا ثوريين على وجه التحديد ،
اي إذا انتظموا مع أعضاء طبقتهم الآخرين لرفض طغيان اسيادهم . فالضغط لا
يتترك لهم مجالاً للاختيار سوى مجال الخنوع أو مجال الثورة ، ولكنهم يبدوون

حرية اختيارهم في كلتا الحالتين . وإياً يكن الغرض الذي يعزى إلى الثوري فهو يتخطى هذا الغرض ولا يرى فيه إلا خطوة أو مرحلة . وإذا كان يبحث عن الأمان أو عن تنظيم مادي أفضل للمجتمع فذلك لكي تخدمه هذه الأغراض في نقطة البدء . وهذا هو ما يجيب به الماركسيون انفسهم عندما يتكلم الرجعيون عن « مادية الجموع القذرة » ازاء المطالبة القطاعي فيما يخص الاجور .

وكانوا يروجون ان من وراء هذه المطالبات المادية يوجد تأكيد لنزعة انسانية وان هؤلاء العمال لم يطالبوا فقط بكسب زيادة بعض الدراهم ولكن كانت مطالبتهم رمزاً مجسماً في اقتضاء ان يكونوا بشراً وادميين . وادميون تعني حريات تملك ناصية مصيرها ^١ . وهذه الملاحظة ذات قيمة بالنسبة إلى الغرض النهائي للرجل الثوري ويطالب الوعي الطبقي زيادة على التنظيم العقلاني للجماعة بنزعة انسانية جديدة . وهذه حرية مجنونة اتخذت الحرية هدفاً لها . وليست الاشتراكية سوى الوسيلة التي ستسمح بتحقيق عالم الحرية . والاشتراكية المادية اذن متناقضة لأن الاشتراكية تقترح لنفسها هدفاً هو النزعة الانسانية التي تجعلها المادية غير قابلة للتصور .

والميل إلى تأثر تغيرات العالم كما لو كانت تسيدها الأفكار او بوصفها على الاصح تغيرات داخل الافكار هو خاصية المثالية التي تعارض الرجل الثوري بالذات . فالموت والبطالة الاضراب والفقر والجوع ... كل هذا ليس أفكاراً . بل انها حقائق كل يوم التي يعيشها الناس في فرع ولا شك ان لها دلالة ولكنها تحتفظ خصوصاً في اعماقها بكثافة لا معقولة . وكما كان يقول شيفالييه عن حرب سنة ١٩١٤ انها ليست معركة « ديكاوت ضد كانت » بل موت اثني عشر مليوناً من الشباب بلا أي عقاب . ويرفض الثوري الذي ينوء تحت ثقل الحقيقة ان يدعها تتسرب . فهو يعرف ان الثورة لن تصير استهلاكاً بسيطاً للافكار ولكنها تكلف دماً وعرقاً وحيوات انسانية .

١ - وهذا هو ما يقوم بتوضيحه كارل ماركس نفسه بطريقة رائعة في بحثه عن الاقتصاد السياسي والفلسفة .

وما يدفع اليه هو ثمن معرفته ان الاشياء عقبات جامدة ولا يمكن عبورها احياناً وان المشروع الافضل تصوراً يصطدم بمقاومات تدفع به غالباً الى السقوط . وهو يعلم ان الفعل ليس مزيجاً موفقاً (سعيداً) للأفكار ولكنه مجهود انسان بأمله ضد صمود الكون العنيد . ويعلم كذلك ان ثمة باقياً لا يخضع للمهالة عندما تفك رموز دلالات الاشياء وهو الزيف واللامعقولية وكثافة الواقع ، وان هذا المتبقي هو الذي يكتم الانفاس ويثقل بأنوائه آخر الأمر . ان الثوري يخالف المثالي الذي يفضح جنبه الفكري في أنه ينشد الفكر المتين .

بل اكثر من هذا ايضاً ، لسوء حظ الاشياء لا يريد الثوري ان يعارض الفكرة بل الفعل الذي يتحلل في النهاية الى جهود الى سهر الليالي والى عناء منهك . ويبدو ان المادية توفر له هنا ايضاً اشد التعابير ارضاء لمقتضاها طالما انها تؤكد تسلط المادة على الفكرة تسلطاً لا يمكن خرقه . فكل شيء عنده واقعة وصراع قوي وفعل ، ويصبح الفكر نفسه ظاهرة حقيقية في عالم يمكن وزنه وتقديره . ان الفكر ناتج عن المادة ويستهلك الطاقة ، وينبغي تصور أفضلية الشيء المعروفة في ألفاظ الواقعية وتعبيراتها . ولكن هذا التفسير ... هل هو مرض ارضاء عميقاً ؟ .. ألا يتجاوز الغرض منه وألا يؤدي الى التضييل بنفس مقتضاه الذي أتى به ؟

اذ انه إذا كان صحيحاً انه لا شيء يعطي الانطباع بالمجهود اقل مما يعطيه توالد الافكار بعضها بعضاً فان المجهود يتضاءل بهذا القدر إذا اعتبرنا الكون توازناً للقوى المتنوعة . فلا شيء يعطي انطباعاً بالجهد أقل من القوة التي تنطبق على نقطة مادية : انها تتم العمل الذي تقوى عليه ولا تزيد عليه ولا تنقص كما انها تتحول آلياً الى طاقة حركية او ناقله للحرارة . وعلى أي حال فان الطبيعة لا تعطينا بمفردها في اي مكان الانطباع بالمقاومة المهزومة او بالثورة او بالخضوع او بالكلال . وفي كل الظروف هي كل ما يمكن ان تكون ... وهذا هو كل شيء . وتقوم القوى المتعارضة من ثم بالتأليف وفقاً لقوانين الميكانيكا الهادئة .

وللتحقق من الحقيقة كمقاومة تذلل بالعمل يجب ان يعيش المرء هذه المقاومة بذاتية تسعى للتغلب عليها . والطبيعة التي تخضع للتصور بوصفها موضوعية بحتة هي عكس الفكرة تماماً . ولكن بسبب هذا على وجه التحديد تستحيل الطبيعة الى فكرة . فهي الفكرة البحتة عن الموضوعية . ويزول الحقيقي ، لأن الواقع هو ما يقوم مقام الغطاء الاصم الواقعي للذاتية . وهو ما يذيب هذه القطعة من السكر التي انتظرها كما يقول برجسون . او لعلنا نفضل ان نقول ان الواقع هو الاضطرار الى ان تعيش الذات مثل هذا الانتظار . فهو المشروع الانساني والعطش الذي ينتابني هو الذي يقرر انه يستغرق وقتاً كي يذوب . وخارج النطاق الانساني لا يذوب ببطء ولا بسرعة ولكنه يستغرق على وجه التحديد وقتاً يتوقف على طبيعته وعلى كثافته وعلى كمية الماء التي تحتويه .

والذاتية الانسانية هي التي تكشف ضائقة الواقع او سوء حظ الواقع بالمشروع وفي المشروع الذي تسعى لتجاوزه نحو المستقبل . فكما يكون التل ميسراً او غير ميسر للتسلق لا بد ان يكون هناك اعداد لمشروع الصعود الى قمته . وكل من المثالية والمادية يسعى بالمثل الى اخفاء الواقع ، احدهما لأنها تلغي الشيء والثانية لأنها تلغي الذاتية .

وكما تتكشف الحقيقة يجب ان يصارعها انسان ، أو بعبارة موجزة تستلزم واقعية الرجل الثوري وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . واكثر من هذا ان هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ولا عالم بغير ايضاح الجهد الذاتي^١ . وسيمكن الحصول على أعلى درجة من الحقيقة وأعلى درجة من المقاومة إذا افترضنا ان الانسان بحكم تعريفه

١ - تكون هذه مرة ثانية وجهة نظر كارل ماركس سنة ٤٤ اي قبل لغائه المشؤم مع المنجز .

هو في - وضع داخل - العالم وانه يتعلم علوم الواقع الصعبة حين يعرف نفسه بالنسبة اليها .

ويجب ان نلاحظ علاوة على ذلك ان الالتصاق الضيق جداً بالجزئية الكلية يجازف بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودي واثنين آخرين من الرفقاء . لقد كنت اسألهم ما اذا كانت اللعبة قد تمت تماماً وما اذا كانت الامور قد تيسرت بتوقيع ستالين لمعاهدة التحالف الالماني الروسي وبقرار الشيوعيين الفرنسيين للاشتراك في حكومة ديجول .. وما إذا لم يكن المسؤولون قد اخذوا بتلك المجازفات في الحالتين مع احساسهم القلق بمسؤولياتهم . اذ يبدو لي ان طابع الحقيقة الرئيسي هو اننا لا نعمل ابداً في ثقة تامة بها وان ما يترتب على احداثنا احتمالي فقط .

غير ان السيد جارودي قاطعني : فعنده ان الامور تيسرت وان اللعبة قد تمت مقدماً . فهناك علم للتاريخ وتسلسل الوقائع حتمي صارم ، ومن ثم فالمرآنة اكيدة . وقد جرفه نشاطه بعيداً بحيث انتهى بقوله لي في حماس وجداني : « وماذا يهم ذكاء ستالين ؟ انني لأسخر منه ! » وينبغي ان اضيف الى هذا انه قد احمر وجهه قليلاً من الحجل امام نظرات رفيقيه فخفف جفنيه واضاف بشيء من التقديس : « على ان ستالين غاية في الذكاء » .

فعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بأن الحصول على اقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين ... تقود الاسطورة المادية بعض الارواح الى الاطمئنان العميق فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون انهم لا يستطيعون الا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة وليس ينقص سوى قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعاني . لقد قلب الثوري الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال الف من التقلبات .. من الاعتداءات والتراجعات .. من الانتصارات والهزائم .. في تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق .

اما امثال جارودي فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه في الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام ، ولا يخشون شيئاً بقدر ما يخشون الحرية . وقد تحولوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التي يمثلون نتاجها كما يفتروا على قبلات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفاً . فلا مجازفة ولا تخوف .. كل شيء مأمون والنتائج مضمونة .

وفي لحظة تخنفي الحقيقة ويغدر التاريخ لا شيء سوى الفكرة النامية. ويشعر السيد جارودي داخل هذه الفكرة بأنه في امان. وقد رفع بعض المثقفين الشيوعيين الذين رويت لهم هذه المحادثة صوتهم قائلين في احتقار : « جارودي علماني! انه بروتستانتي بورجوازي احل الماديه التاريخيه محل اصبع الله من اجل إقامة بنائه الشخصي » . وأؤكد انا ايضاً ذلك كما انني اعترف بأن السيد جارودي لم يبد لي كما لو كان يلقي اضواء على شيء، ولكنه يكتب كثيراً في النهاية كما ان احداً لا يتنكر له ، وليس عن طريق الصدفة ان اغلب العلمانيين قد اختاروا مأواهم في الحزب الشيوعي وان هذا الحزب الشديد الصرامة فيما يتعلق بالبدع الدينية لا يوجه اليهم اي استنكار .

ولا بد ان نكرر هنا ان الرجل الثوري لا يستطيع إذا شاء التصرف الفعلي ان يعتبر الاحداث التاريخية كما لو كانت نتائج عرضية او احتمالية بلا قانون ، ولكنه لا يستلزم اطلاقاً ان يكون طريقه معبداً من قبل . فهو يود على العكس ان يشقه بنفسه ، وكل ما يحتاج اليه من اجل النظر في عواقب الاشياء سلفاً هو المثابرة والاستمرار وبعض المجاميع الجزئية وقوانين الهيكل البنائي داخل الاشكال الاجتماعية المحددة . واذا اعطيناه اكثر من ذلك اختفى كل شيء في فكرة . فليس ثمة تاريخ يصنع ولكن ثمة تاريخ يقرأ يوماً بعد يوم . وهنا يصبح الواقع حلاًماً .

لقد امرنا باختيار إما المثالية وإما المادية . وبدا من المؤكد اننا لن نجد وسطاً بين هذين المذهبين . ولقد تركنا المستلزمات الثورية تتكلم دون ان تكون لدينا فكرة سابقة وذكرنا ان هذه المستلزمات

قد اختطف من تلقاء نفسها تصميمات فلسفة اصيلة جعلت المادية والمثالية تظاهر كل منهما الاخرى . وقد ظهر لنا اول الامر ان الحدث الثوري كان نمطاً ممتازاً للحدث الحر . وليست حريته فوضوية او فردية : واذا صح ذلك فالثوري بحكم وضعه نفسه لا يستطيع الا ان ينادي بطريقة صريحة إلى حد ما بحقوق الطبقة الاجتماعية العالية .

ولكن بما انه ينادي وسط طبقة الكادحين ومن اجلها بأكملها بكيان اجتماعي اكثر معقولة فان حريته تكمن في الحدث الذي يطلب به استرداد تحرر طبقته بأكملها وبتعميم اكبر بتحرر كل الناس . فالحرية في اصلها اعتراف بالحریات الاخرى وتقتضي ان تعترف بها الحریات الاخرى . وهكذا تستقر منذ الاصل على مستوى التضامن . ويحتوي الحدث الثوري في ذاته على اوليات فلسفة للحرية او يمكن ان نقول انه يخلق بمجرد وجوده هذه الفلسفة . ولكن بما ان الثوري يكتشف نفسه في نفس الوقت في مشروعه الحر وعن طريقه كأبي مظلوم وسط الطبقة التي يقع عليها الظلم فان وضعه الاصلي يفرض دفعه الى التحقق من الظلم .

وهذا يعني مرة ثانية ان الناس احرار - لأنه ما كان يوجد ظلم مادة لمادة بل مجرد تألف قوي - وانه من الممكن ان توجد علاقة معينة بين الحریات مثل عدم اعتراف واحدة بأخرى وتأثيرها من الخارج عليها لتحويلها الى موضوع . وبالتبادل بما ان الحرية المضطهدة تريد ان تتحرر بالقوة فكذلك يفرض الموقف الثوري نظرية للعنف كرد الاضطهاد . وهنا ايضا لا تكفي الالفاظ المادية لتفسير العنف بقدر ما لا تكفي التصورات المثالية . ولا تتصور المثالية وهي فلسفة الهضم والتمثل حتى مجرد التعديبة المطلقة التي لا يمكن تخطيطها في الحریات المنصوبة بعضها ضد بعض : فهي فلسفة واحدة .

ولكن المادية واحدة ايضا ، فليس ثمة صراع بين الاضداد داخل الوحدة المادية . ولقول الحق لا يوجد ايضا اضداد : فالساختن والبارد هما درجات

منوعة فقط في التدرج الحراري . والانتقال من النور الى الظلام يتم بالتدرج : فتقتضي كل من القوتين المتساويتين ذات الاتجاه المقابل على الاخرى وينشأ عنها مجرد حالة توازن . وفكرة صراع الاضداد هي اسقاط العلاقات الانسانية على العلاقات المادية .

ويجب ان تتحقق الفلسفة الثورية من تعدد الحريات وان تبين كيف ان كل واحد يجب مع استمرار كونها حرية ان تستطيع ان تكون موضوعاً بالنسبة الى الاخرى . ويستطيع هذا الطابع المزدوج وحده من الحرية الموضوعية ان يفسر المباديء الفكرية المعقدة للاضطهاد والصراع والفشل والعنف . ذلك انه لا يضطهد شيء اطلاقاً الا إذا كان حرية ولكن لا يمكن اضطهادها إلا إذا استسلمت لذلك من بعض الجوانب اي إذا اعطت كل ما هو خارج الشيء بالنسبة الى الآخر .

وهكذا سنفهم حركة الثوري ومشروعه الذي يقضي بانتقال المجتمع عن طريق العنف من حالة تعزل فيها الحريات الى حالة اخرى قائمة على اعترافها المتبادل .

وبنفس الطريقة لا يريد الثوري الذي يعيش الاضطهاد في لمح وفي كل حركة من حركاته اطلاقاً ان يقلل من شأن العبودية التي تفرض عليه او ان يتسامح في ان النقد المثالي يبدها في شكل افكار . وهو يعارض في نفس الوقت حقوق الطبقة ذات الامتيازات ويهدم بنفس الحركة فكرة الحق عمومياً . ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد كما يفعل الماديون بأنه يقوم بذلك ليحل محلهم بحكم الواقع البحث البسيط . فالواقعة لا تنتج إلا الواقعة ، لا تمثل الواقعة . والحاضر لا ينتج إلا حاضراً آخر لا المستقبل .

وهكذا يقتضي الحدث الثوري ان نعلم على تعارض المادية (التي قد تتحقق من تفكك مجتمع لا من بناء مجتمع جديد) والمثالية (التي تهب الواقعة وجوداً حتمياً) في وحدة مؤلف الموضوع او مركب الموضوع . فالحدث الثوري يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الانسان بالعلم من وجوه متباينة .

إذا وجب ان تصبح الثورة ممكنة وجب ايضاً ان يملك الانسان احتمالية الواقعة وان يختلف رغم ذلك عن الواقعية بقدرته العلمية على اعداد المستقبل وبالتالي على تخطي الحاضر والانفصال عن وضعه .

ولا يوازن هذا الانفصال اطلاقاً بالحركة السلبية التي ينبغي الرواقي من ورائها الاحتماء بنفسه : فالثوري يتخطى الحاضر ويتجاوز به بالقضاء نفسه الى الامام وبالاشتباك في المشروعات . وما دام انساناً يقوم بعمل إنساني فالواجب ان تعزى هذه القدرة على الانفصال الى كل الحيوية الانسانية . ويمكن فهم أقل حركة انسانية ابتداء من المستقبل . والرجعي نفسه ايضاً يتجه نحو المستقبل ، طالما انه يهتم باعداد مستقبل يكون هو نفسه الماضي .

وتقتضي واقعية مصمم الخطط والتحركات ان يقفز الانسان الى الواقع وان تهدده أخطار ماثلة بالفعل وان يكون ضحية اضطهاد حقيقي يتخلص منه بأفعال حقيقية بالمثل : الدم والعرق والالم والموت ليست أفكاراً . وليست الصخرة التي تسحق والرصاص القاتلة أفكاراً ولكن كما توحي الاشياء بما يسميه باشلار بحق « معامل سوء حظها » فلا بد ان يتم ذلك على ضوء مشروع ينيرها ولو كان مجرد مشروع العيش البسيط الحالي من التهذيب الى أقصى درجة .

فليس صحيحاً اذن ان الانسان كما يريده المثالي ان يكون بخارج العالم والطبيعة او انه لا يقفز الى العلم والطبيعة إلا بقدميه وهو عابس مثل المستحمة التي تغطس في الماء حين تكون جبهتها في السماء . فهو بأمله موجود بين مخالب الطبيعة التي تستطيع ان تسحقه من لحظة الى اخرى بل وان تعدمه روحاً وجسداً . وهو هنالك منذ بداية الامر . يولد معناه بالنسبة اليه حقاً المجيء الى العالم في وضع لم يقم باختياره حاملاً بدنه وبين أسرته وبين الجنس الذي قد ينتمي اليه . ولكنه إذا وضع نصب عينيه تماماً « تغيير العالم » كما يقول ماركس في صراحة فهذا يعني انه اصلاً كائن يوجد العلم بالنسبة اليه في كليته وشموله . ولذا لن يصير اطلاقاً مثل قطعة من الفوسفور او الرصاص الذي

الذي يكون جزءاً من العالم تتخلله قوى يخضع لها دون ان يفهمها في مجموعها .
ذلك انه يتجاوزه نحو حالة مستقبلية حيث يمكنه ان يتدبر أمره .
فبتغيير العالم يتمكن من معرفته . وبذلك لا الوعي المنفصل الذي كان
يخلق فوق العالم ولم يستطع ان يكون وجهة نظر عنه ولا الشيء المادي الذي
يعكس حالة العالم دون فهمها لن يمكنها أبداً بلوغ كلية الوجود وادراكها في
مؤتلف موضوعها او في مركب موضوعها ولو كان تصورياً بحتاً . ويستطيع
ذلك فقط انسان في وضع داخل العالم سحقتة قوى الطبيعة سحقاََ كلياً
ولكنه تجاوزها كلية بمشروعه من أجل السيطرة عليها .

وهذه المبادئ الفكرية الجديدة الخاصة بالوضع وبالوجود - في العالم هي التي
يطالب الرجل الثوري حقيقة بكل تصرفه وسلوكه بتوضيحها . وإذا افلت من
احراج الحقوق والواجبات التي يحاول المثالي ان يضلله فيها فلا ينبغي ان يكون
ذلك من اجل الوقوع في طوابع خططها المادي بصرامة . ولا شك ان
الماركسيين الاذكياء يسمعون بعرضة معينة للتاريخ . ولكن لا يعني ذلك الا
انه إذا فشلت الاشتراكية فان الانسانية تظلم في البربرية والهمجية . وباختصار
إذا وجب ان تنتصر القوى البناءة فان الجزية التاريخية تعطيهم طريقاً واحداً .
ولكن قد توجد همجيات بربرية وقد توجد اشتراكيات بسـل يجوز ان توجد
اشتراكية بربرية .

وما يطالب به الثوري هو ان تتوفر للانسان امكانية ابتكار قوانينه
بنفسه . وذاك هو أساس انسانيته واشتراكيته . وهو لا يفكر في أعماق نفسه
— طالما انه لم يكن مضللاً على الأقل — ان الاشتراكية تنتظره في ركن التاريخ
كقاطع طريق ممسك بعصا في ركن غابة . وهو يظن انه يصنع الاشتراكية .
وبما انه قد صدع اركان كل الحقوق وتعجل بحجى الاشتراكية على الارض فهو لا
يعترف لها بأي صفة في الوجود ولا يذكر عنها سوى واقعة واحدة وهي ان
الطبقة الثورية هي صاحبة اختراعها والمطالبة بها وهي التي تقوم ببنائها .
وبهذا المعنى لا يكون الغزو المـر البطيء الاشتراكي شيئاً آخر سوى تأكيد

الحرية الانسانية في التاريخ وعن طريقه . ولكون الانسان حراً على وجه التحديد فانتصار الاشتراكية ليس مؤكداً اطلاقاً . فهو انتصار لا يقف كالعلامة الكيلومترية على جانب الطريق . ولكنه المشروع الانساني . وسيكون نفس ما سيعمله الناس . فهو ما ينجم عن الخطورة التي يواجه بها الثوري فعلة . وهو لا يحس فقط بكونه مسؤولاً عن مقدم الجمهورية الاشتراكية عموماً ولكنه يحس ايضاً بالطبيعة الخاصة بالاشتراكية .

وهكذا تتجاوز الفلسفة الثورية الفكر المثالي البورجوازي والاسطورة المادية التي استطاعت ان تتلاءم في وقت معين مع الجموع المضطهدة سويّاً وتطالب بأن تكون فلسفة الانسان عموماً . وهذا طبيعي جداً : إذا وجب ان تكون حقيقة فستكون عالمية في الواقع . ويأتي غموض المادية وازدواجها المحير من زعمها احياناً انها مفاهيم طبقية وحياناً اخرى انها تعبير عن الحقيقة المطلقة . ولكن الثوري يحتل مكاناً مميزاً باختياره نفسه للثورة : إذ انه لا يناضل من اجل الاحتفاظ بالطبقة مثل المناصرين للاحزاب البورجوازية ولكن من اجل محو الطبقات . وهو لا يقسم المجتمع الى رجال ذوي حقوق مقدسة وآخرين طبيعيين او من يسمونهم بالالمانية تحت الأدميين بل يطالب بتوحيد الفئات البشرية والطبقات او في اختصار بوحدة كل البشر . ولا يدع نفسه يضل عن طريق الحقوق والواجبات التي تأوي قليلاً إلى سماء ذهني ولكنه يضع الحرية الانسانية المتنازعية الكاملة في حدث الثورة نفسه ضدها . فهو الانسان الذي يريد ان يأخذ الانسان بمصيره على عاتقه في حرية وفي شمول كلي .

وهكذا فان قضيته في جوهرها هي قضية الانسان ويجب ان تعبر فلسفته عن الحقيقة بشأن الانسان . ولكنها إذا كانت حقيقة كلية - هكذا يقال - أي حقيقة بالنسبة الى الجميع أليست لهذا السبب تماماً أعلى من الاحزاب والطبقات ؟ الانلاقي المثالية المحاذية للسياسة والمحاذية للاجتماع والحالية من الجدور ها هنا مرة اخرى ؟

واجيب على ذلك بأن هذه الفلسفة لا يمكنها ان تتكشف عن اصالة إلا

لثوريين، أي للرجال الموجودين في وضع المظلومين وان هذه الفلسفة تحتاج اليهم
كما تظهر في العالم . ولكن من الصحيح انه يلزم عليها ان تكون قابلة لأن
تصبح فلسفة كل انسان بنفس المعنى الذي يصبح البورجوازي الظالم هو نفسه
مظلوماً بواسطة ظلمه . لأنه من اجل الابقاء على الطبقات المظلومة تحت سلطته
يجب على البورجوازي ان يبذل من ذاته وان يشبك نفسه في خيوط من الحقوق
والقيم التي ابتدعها . واذا احتفظ الثوري بالاسطورة المادية فلا يمكن ان ينساق
البورجوازي الشاب الى الثورة الا من جراء رؤيته للمظالم الاجتماعية . انه
ينساق اليها عن كرم فردي وهو ما يكون عادة موضع شك لأن منبع الكرم
قد ينضب ويكون ذلك بالنسبة اليه دليلاً اضافياً عما لو ابتلع المادية التي تتنافر
مع عقله ولا تعبر عن وضعه الشخصي .

ولكن اذا اتضحت الفلسفة الثورية مرة فسيكتشف البورجوازي الذي
انتقد مفاهيم طبقته والذي اعترف بعرضيته وحرية والذي فهم ان هذه الحرية
لا يمكن ان تتأكداً الا بالاعتراف الذي تؤديه لها الحريات الاخرى... سيكتشف
هذا البورجوازي ان هذه الفلسفة تحدثه عن نفسه بالقياس الى رغبته في سلخ
جهاز التضليل والتصنيف الخاص بالطبقة البورجوازية وتأكيد نفسه كإنسان بين
الناس . وفي هذه اللحظة ستظهر الانسانية الثورية لا بوصفها فلسفة طبقة
مظلومة ولكن بوصفها الحقيقة ذاتها مستذلة ومقنعة ومضطهدة بواسطة الرجال
الذين يكون الهرب منها في صالحهم . وسيصبح واضحاً بالنسبة الى جميع
اصحاب الارادات الطيبة ان الحقيقة ذاتها ثورية . وليست تلك هي الحقيقة
المجردة الخاصة بالمثالية ولكنها الحقيقة الماثلة بالفعل والمنشودة والخلوقة والمؤيدة
والمقهوره خلال الصراع الاجتماعي بواسطة الرجال الذين يعملون لأجل تحرير
الانسان .

وقد يعترض على كلامي أحد بأن هذا التحليل المتعلق بالمقتضيات الثورية
قائم على أساس تجريدي طالما ان الثوريين الوحيدين الموجودين هم الماركسيون
الذين ينضمون الى المادية ويشايعونها . وصحيح ان الحزب الشيوعي هو الحزب

الثوري الوحيد . وصحيح ان المادية هي مذهب الحزب . ولكنني لم اسع لوصف ما يعتقد الماركسيون بل سعيت الى استخلاص كل ما تنطوي عليه وما تتضمنه افعالهم . وقد علمني الاختلاط بالماركسيين على وجه التحديد بأن شيئاً من الاشياء لم يكن اكثر تنوعاً وتجريداً وذاتية مما يسمونه بهاركسيته . واي شيء أشد اختلافاً من علمانية السيد جارودي الساذجة العنيدة وفلسفة السيد هيرفيه ؟

سيقال ان هذا الاختلاف يعكس الاختلاف بين ذكائهما، وهذا صحيح . ولكنه دليل خصوصاً على درجة الشعور الذي يحمله كل منها في موقفه العميق وعلى درجة اعتقاد كل منها في الاسطورية المادية . وليس عن طريق الصدفة تسجيل أزمة اليوم في الروح الماركسية، وان تعمد هذه الروح الى اختيار اشياء جارودي بوصفهم المتحدثين الرسميين بلسانها . ذلك ان الشيوعيين محاصرون بين قدم الاسطورة المادية والاشفاق من ادخال الانقسام او التردد على الاقل في فرقهم عن طريق تبني مفاهيم جديدة .

وافضلهم يسكتون . ويملأون الصمت بثثرة البلهاء . « اذ يظن الرؤساء بلا شك في النهاية ماذا هم المفاهيم ! لقد اعدت ماديتنا القديمة ادلتها وستقودنا بلا شك الى النصر » . ولا شك انهم على حق في الوقت الحاضر وفي المستقبل القريب . ولكن اي رجال سوف يصنعون ؟ ولا يتم تكوين الأجيال بلا جريرة عن طريق تعليمهم اخطاء ناجحة . فماذا يحدث لو ازهقت المادية روح المشروع الثوري في يوم من الأيام ؟

(سنة ١٩٤٦)

فكرة أساسية من أفكار ظاهرية هوسرل

الاحالة المتبادلة

« كان يلتهمها بنظراته »

تكشف هذه العبارة وكثير غيرها عن الوهم المشترك لدى الواقعية والمثالية. وتصبح المعرفة حسب هذا الوهم التهاماً . ولا تزال الفلسفة الفرنسية أمام هذه المشكلة بعد مائة سنة من الاكاديمية . لقد قرأنا جميعاً مؤلفات برانشفيك ولالاند ومايرسون . لقد اعتقدنا جميعاً ان شبكة الفكر العنكبوتية تجتذب الأشياء الى نسيجها وانها تعطىها بريقها الأبيض ثم تأخذ في التهامها ببطء حتى تحيلها الى جوهرها الخاص بها . ما هي المنضدة .. الصخرة .. البيت ؟ مجموعة معينة من « محتويات الشعور » .. نظام لهذه المحتويات . يا للفلسفة الغذائية ! ومع ذلك فلا شيء يبدو اكثر وضوحاً : أليست المنضدة محتوية فعلياً لادراكي ؟ أو ليس ادراكي هو الحالة الراهنة لشعوري : اغتذاء وتمثل . كان لالاند يتحدث عن تمثيل الأفكار للأشياء وتمثل الأفكار بعضها للبعض الآخر وتمثل العقول بعضها لبعض . لقد تأكلت زوايا السقوف المتينة بفعل هذه الاحاض الدووبة : التمثل والتوحيد والنزوع الى الهوية . وعبثاً قام اكثرنا بساطة واكثرنا خشونة بالبحث عن شيء جامد .. عن شيء لم يكن عقلاً .. فلم يلقوا في كل مكان سوى ضباب طري متميز هو أنفسهم .

ولم يتعب هوسرل أمام فلسفات التجريب النقدي الهضمية وامام الفلسفات

الكانتية الجديدة وأمام النزعات النفسانية من تديد ما اراد اثباته وهو اننا
لا نستطيع تفكيك الأشياء داخل الشعور . فانت ترى هذه الشجرة .. ليكن.
ولكنك تراها حيث توجد : على جانب الطريق .. وسط الغبار .. وحيدة
وملفوفة في الحر .. على بعد عشرين فرسخاً من ساحل البحر الأبيض . ولا
يمكنها ان تدخل في شعورك لأنه ليس من نفس طبيعتها . ستحسب انك تتعرف
هنا على أفكار برجسون في الفصل الأول من كتابه عن المادة والذاكرة .
ولكن هوسرل ليس واقعياً : فهو لا يجعل من هذه الشجرة على طرف ارضها
المشقة ضرباً من المطلق الذي يمكنه فيما بعد ان يدخل في اتصال معنا . الوعي
والعالم معطيان في لحظة واحدة : والعالم بوصفه خارجاً عن الوعي بحكم ماهيته
يكون بحكم هذه الماهية نفسها نسبياً بالنسبة إليه . ذلك ان هوسرل يرى في
الوعي حدثاً لا يمكن تحلله إلى ما هو أبسط منه ولا تستطيع أية صورة طبيعية
ان تؤديه . اللهم إلا من الجائز تلك الصورة السريعة الغامضة للانفجار ، فالمعرفة
هي « انبهار موجه » . هي الانحلال من المؤالفة المعدية الرطبة من اجل
الانفلات الى هنالك خارج نفسه متجهاً نحو ما ليس بذاته .. هنالك قرب
الشجرة .. ومع ذلك خارج نفسه لانني لا املكه وهو مع ذلك يستحطني من
من جديد . ولا استطيع ان اضيع فيه بقدر ما لا يستطيع هو ان يمتزج في :
فما هو خارج عنه خارج عني . ألا تتعرف في هذا الوصف على مقتضياتك وعلى
تطلعاتك ؟ كنت تعرف ان الشجرة ليست انت وانك لم تكن قادراً على
ادخالها في معداتك المظلمة ، بل وان المعرفة لا يمكنها ان تقارن بالامتلاك إلا اذا
أخللنا بالشرف . وفي نفس اللحظة ينقي الوعي نفسه . انه واضح كالرياح
الكبيرة وليس فيه سوى حركة من اجل الهرب بنفسه وسوى انزلاق إلى
خارج نفسه . واذا تخطيت المستحيل ونفذت الى داخل الوعي ستقع فريسة
لزوبعة تقذف بك الى الخارج .. قرب الشجرة .. وسط الغبار .. لأن الوعي
ليس من الداخل . انه ليس سوى ما هو خارج عن نفسه . وهذا الهرب المطلق
أو رفضه ان يكون جوهرأ هو الذي ينشئه كوعي . تصور الآن سلسلة متصلة

من الانفجارات التي تنتزعنا من أنفسنا والتي لا تترك لأحد « أنفسنا » فرصة التكون من خلفها . ولكنها على العكس تلقي بنا فيما وراءها .. في الغبار الجاف بالعالم .. وعلى ارض فظة .. بين الأشياء . تصور ان طبيعتنا نفسها قد ألفت بنا على هذا النحو معزولين في عالم لا ابالي معادٍ متراجع . عندئذ ستدرك المعنى العميق الذي اكتشفه هوسرل والذي عبر عنه في هذه الجملة : « كل وعي هو وعي لشيء ما » . ولا يلزمنا اكثر من هذا كما نضع حداً للفلسفة الحايثة (الباطنة) المائعة حيث يتم كل شيء بالتراضي وبالمبادلات الهلامية (البروتوبلازمية) وبنوع فاتر من كيمياء الخلايا . ان فلسفة العلو تلقي بنا الى عرض الطريق وسط التهديدات وتحت ضوء يعشو البصر . فالوجود كما يقول هيدجر هو الوجود - في - العالم . وينبغي ان نفهم « الوجود - في » بمعنى الحركة . الوجود هو الانفجار داخل العالم وهو الابتداء من عدم العالم والوعي حتى يحدث فجأة ذلك الانفجار - كوعي - داخل العالم . وبينما يسعى الوعي كي يستجمع نفسه وكي يحدث التوافق في النهاية بينه وبين نفسه وبينما يسعى لهذا الغرض في دفء مغلقاً نوافذه يعدم نفسه بنفسه . وضرورة هذا الوعي في الوجود على شكل وعي بشيء آخر سوى نفسه هي ما يسميه هوسرل « الاحالة المتبادلة » .

لقد تحدثت أولاً عن المعرفة كي اجعل نفسي مفهوماً على نحو اكبر : لم تكدر تعرف الفلسفة الفرنسية التي قامت بتكويننا على الأكثر سوى نظرية المعرفة . اما بالنسبة الى هوسرل والى المشتغلين بعلوم الظاهرية فوعينا بالأشياء لا تحده معرفتنا بها . وليست المعرفة أو الامتثال البحت سوى صور ممكنة لشعوري « ب » هذه الشجرة . يمكنني كذلك ان احبها وان اخشاها وان اكرهها . وتحطبي الشعور لنفسه بنفسه ذاك هو ما نسميه احالة متبادلة وهو الذي يوجد من جديد في الخوف والكراهية والحب . ولا تزال كراهية الآخر على نحو ما انفجاراً نحوه . كراهية الآخر هي ان يجد المرء نفسه فجأة أمام غريب يتعيش منه ويعاني من جرائه أولاً تلك الكيفية الموضوعية لعبارة « الجدير بالكراهية »

وهكذا تسعى فجأة كل ردود الأفعال المشهورة الذاتية . . . كراهية ، حب ، خوف ، تعاطف . . . كل تلك التي تطفو فوق مرق العقل المالح ذي الرائحة الكريهة . . . كل هذه تسعى فجأة لاستخلاص نفسها منها . فهي لا تعدو ان تكون طرائق لاكتشاف العالم . ان الأشياء نفسها هي التي ترفع النقاب عن نفسها فجأة امامنا كما لو كانت كريهة ومتعاطفة ومفرزة ومحبة . ان خاصية هذا القناع اليباباني هي ان يكون مزعجاً ، وهي خاصية لا تتناقض ولا تنفد وتنشئ طبيعته نفسها . وليست الخاصية مجموع ردود افعالنا الذاتية نحو قطعة من الخشب المنحوت . لقد اعداد هوسرل تثبيت الفزع والفتنة في الأشياء . لقد اعداد الينا عالم الفنانين والأنبياء من جديد : مخيف ، عدائي ، خطر مع شواطيء من اللطف والمحبة . لقد أفسح الطريق بوضوح لبحث جديد عن الانفعالات . ويستوحي هذا البحث تلك الحقيقة البسيطة جداً التي ينكرها اصحابنا المهدبون انكاراً شديداً : اذا احببنا امرأة فلأنها جديرة بالحب . وها نحن أولاء قد نجونا من بروت . ونجونا في نفس الوقت من « الحياة الباطنة » : فعبثاً كنا نبحت مثل اميل كطفل يقبل كتفه عن التربيت والاستنعام العاطفي ما دام كل شيء في الخارج آخر الامر . . كل شيء . . بما ذلك انفسنا : في الخارج . . في العالم . . بين الآخرين . . اننا لن نكتشف انفسنا بما لا أدريه من انواع التراجع : بل في الطريق . . وفي المدينة . . ووسط الزحام . . كشيء بين الأشياء . . وكأنسان بين الناس .

(يناير سنة ١٩٣٩)

جان جيروودو وفلسفة أرسطو

حول كتاب : اختيار المنتخبين

يحملنا كل ما نعرفه عن السيد جيروودو على الاعتقاد بأنه انسان «غير شاذ»
بأكثر ما في هذا التعبير من المعنى المنحط ومن المعنى الرفيع. وقد سمحت دراساته
النقدية أيضاً بتقدير دقة ذكائه ذات المرونة . ومع ذلك فلا نكاد نفتح احدي
رواياته حتى يبدو لنا اننا بلغنا عالم أحد حاليه المدفوعين الى اليقظة الذين
يسميهم الطب مرضى فصام الشخصية (الشيزوفرينيا) واهم صفاتهم كما نعلم هي
عدم القدرة على التكيف مع الواقع . ويستعيد السيد جيروودو كل خصائص هذا
المرض لحسابه الخاص ... كل ملامح مرضى الفصام الأساسية ... عنادهم وجهودهم
لانكار التغيير ولوضع قناع الحاضر على وجوههم .. وميولهم الهندسية وذوقهم
المائل الى التناسب والتعميات والرموز والمراسلات السحرية عبر الزمان والمكان ..
كل هذه الصفات يقوم جيروودو بتجهيزها على نحو فني . وهذه الصفات نفسها
هي مصدر الافتتان بمؤلفاته . لقد حيرني دائماً ذلك التعارض بين الرجل وبين
كتبه . هل يسري السيد جيروودو عن نفسه بلعب دور مريض الفصام ؟
وبدا لي كتاب اختيار المنتخبين الذي امكن قراءته هنا (المجلة الفرنسية
الجديدة سنة ١٩٤٠) ثميناً لما يحمله لي من اجابة . انه ليس افضل كتب السيد

جيرودو . ولكن حيث انه احال اكثر لطائفه إلى طرائق وعمليات في هذا الكتاب فقد امكن ادراك اوجه روحه الغريبة خلال هذا الكتاب بطريقة أفضل . وحسبت اول الامر اني قد ابتعدت عن التفسير الحقيقي لمؤلفاته . وظننت ان ما ابعدني عن ذلك التفسير الصحيح هو فكرة سابقة لعل كثيرين من القراء كانوا يقاسمونني إياها . فقد سعيت دائماً حتى ذلك الحين الى ترجمة كتبه . اي انني كنت انصرف كما لو كان السيد جيرودو قد قام بتجميع ملاحظات كثيرة واستخلص منها حكمة من الحكم . ثم كأنما عبر عن كل تلك التجربة وكل تلك الحكمة في لغة مرقمة تحت تأثير ميله الى نوع من الحذقة . ولم تؤد هذه التجارب من اجل فك الرموز الى شيء ذي بال : فالسيد جيرودو له أعماق حقيقية ولكن قيمته مرتبطة بعالمه لا بعالمنا . وفي هذه المرة أيضاً لم اسع الى الترجمة ولم ابحث عن المجاز او عن الرموز او عن المضمهر : بل أخذت كل شيء كحساب نقدي فوري بقصد التقدم في معرفة السيد جيرودو لا في معرفة الناس . لا بد أولاً من نسيان العالم الذي نعيش فيه من أجل الدخول بأقدام ثابتة إلى عالم هذا الكتاب : اختيار المنتخبين . وتظاهرت اذن بأنني لا أعرف اطلاقاً هذه العجينة الطرية التي تطوف بها التموجات ذات الاسباب والمسببات الخارجة عنها . أعني كأنني لا أعرف هذا العالم الذي لا مستقبل له ، والذي يبدو كل شيء فيه كمجرد التقاء . ويأتي الحاضر في هذا العالم مثل سارق ، ويبدو الحدث فيه مفطوراً على مقاومة الفكر واللغة . في هذا العالم حيث يكون الافراد عوارض او زلماً داخل العجين يبتدع الفكر من أجلها قوانين عامة بعد الحين .

ولم اكن مخطئاً . فالاستراحة الذهنية والنظام يوجدان أولاً في امريكا عند ادميه وكلودي وبير . وهما المقصودان من وراء التغيير ومبرريه الوحيدين . وقد استلقت نظري هذه الاستراحات الصغيرة الوضاعة منذ بدء الكتاب . فالكتاب مكون من استراحات . ولا تعد انتقالات التفتيش الذرية الليلية ذات مظهر عرضي كما هو الحال في برطمان الخيار . انها استراحة او قالب مغلق على نفسه . وتعد رأس رجل من رجال كليات الهندسة المملوءة بالارقام والخطوط لوناً آخر من الاستراحة . وكذلك تلك الرأس الخفيفة التي يسندها احد المصورين

على ركبات سيدة جميلة ساكنة، وذلك المنظر وتلك الحديقة العامة وحتى فارق الصباح الهارب .. كل أولئك استراحات . ونحن نطلق على هذه الالفاظ او هذه الحدود المفروضة على مستقبل المادة عبارة « الصور الجوهرية » كما كان الحال في العصور الوسطى . وهكذا تهباً السيد جيرودو لادراك النوع أولاً في الفرد والفكر في المادة فقال: « هذه الحقيقة كانت وجه ادميه » . هكذا تكون الاشياء في عالمه : حقائق أولاً وافكار أولاً، وكذلك دلالات تختار لنفسها رموزها : « ولما كان جاك طفلاً صغيراً ساذجاً ذا حياء متعادل ازاء الفرح والحزن فقد أدار عينيه توأ » . ليس جاك الصغير هنا عرضاً أولاً او رسماً لحلايا تتوالد : انه تجسد الحقيقة . فالمناسبة والوقت ولون الزمن تجعل لجاك بالذات مهمة في مكان معين بأمريكا وهي ان يمثل حقيقة الاطفال الصغار السذج . ولكن هذه الصورة الجوهرية مستقلة عن تجسيداتنا وفي اماكن اخرى كثيرة يدير اطفال صغار آخرون كثيرون عيونهم كي لا يروا دموع امهاتهم . واذا شئنا الكلام بلغة المدرسة سنقول: ان المادة هنا هي التي تبعث الفردية . ومن هنا يأتي جنوح السيد جيرودو نحو الاحكام الكلية : « دقت ساعات المدينة كلها الساعة العاشرة .. كل الديكة .. وكل قرى فرنسا .. » ليس في الامر فصام . وهنا تلتقي هذه التعميمات المملة في عالم المستقبل الذي لن تكون فيه سوى تعداد للالتقاءات العرضية بفحوص مجعدة لكل الاطفال المكلفين بتجسيد الولد الصغير الساذج ولكل اسطوانات النيكل والمينا المزين للمعادن المكلفة بتجسيد الساعة .

وتنتهي هذه التعدادات عن طيب خاطر بذكر حالة مضلة هي حالة استثناء : « جلسوا يتناولون الغداء على مقعد طويل وهم يطعمون العصافير من فئاتهم سوى واحد مشتببه لم يأت للاكل بل ليراهم . وعندما تناولوا الحلو انطلق طائراً لمناسبة ثانية » . وهذا هو ما نطلق عليه اسم طفولية السيد جيرودو . وهو يستخدمها استخداماً فنياً فيقدم عرضاً عاماً مع استثناء شاعري او رقيق مضحك . وتلك احدى طرائقه المألوفة جداً . ولا يمكن ان

يكون لعدم التوفير الذي يبديه نحو النظام القائم معنى الا بالنسبة الى هذا النظام نفسه . وعند السيد جيروود لا يذكر الاستثناء الا لتثبيت القاعدة كما هو الحال في حكمة الامثال .

ولا ينبغي مع ذلك ان نذهب الى حد الاعتقاد في افلاطونية السيد جيروود . فالصور التي يتكلم عنها ليست في سماء المدركات بل بيننا ولا تنفصل عن المادة التي تنظم حركاتها فضلاً عن انطباعها كالاختام فوق الزجاج وفوق الصلب وفوق جلودنا . ولا يجب ايضاً ان نخلطها بالتصورات البسيطة . فالتصورات لا تحتوي في ذاتها الا على قبضة من الخصائص المشتركة بين جميع افراد احدى الجماعات . ولا تحتوي صور السيد جيروود شيئاً زائداً في الحقيقة ، ولكن كل الملامح التي تكونها كاملة . وهي اكثر من افكار عامة . انها قواعد وقوانين . ولا شك في ان جاك لم يكن يطبق من تلقاء نفسه وبدون ان يتنبه كل القواعد التي تسمح بتحقيق كمال الاولاد الصغار الساذجين في ذاته . ومثلت الحركة نفسها التي دفعت ببيير الى الوجود او في تحقيق لزيجات رجال كلية الهندسة . فيكتب السيد جيروود مثلاً : « كليات ادميه . تلك الكليات الواضحة جداً .. » وبعد ذلك يقول : « ولكي يعتني جاك بأمه وضع نفسه في أشد صور جاك رقة ولطافة » . وكذلك : « لقد كان بيير على هذا النحو المكدر بسبب رغبته في ان يمثل انسانية . واصبح كذلك بالفعل . ولم تكن كل حركة من حركاته وكل كلمة من كلماته اكثر من عينة ذات قيمة للحركة واللغة الانسانيتين » . وبين جميع الكائنات لدى السيد جيروود : تبدو مؤلفاته عرضاً للعينات . تردد سقراط في اجابته على سؤال بارمنيدس في الاعتراف بوجود فكرةٍ للوسخ وفكرةٍ للقملة . اما السيد جيروود فلا يتردد . فالقمل الذي يشغل نفسه به رائع من حيث انه يحقق كمال القملة وكال كل القمل ايضاً ولكن بطريقة مختلفة . ولهذا تستحق هذه الصور الجوهرية اسم نماذج التصميم اكثر من اسم التصورات . فالمؤلف نفسه يستخدم احياناً ذلك الاسم « ينظر بيير إلى ادميه ثم يتراجع كي لا يرى سوى نموذج التصميم الخاص

بأدميه . وتحقق أيضاً كمالات فردية . من هذا النموذج التصميمي . فأدميه هي بالتأكيد الأم الأكثر أمومة مثل كل الامهات والزوجة الأكثر زوجية مثل كل الزوجات ، وهي كذلك أكثر واكمل ادميه . فحتى الخيار الذي يقف عن حد تحقيق النموذج النهائي للخيار في الغالب مع نكران للنفس لا يحرم الممتاز النادر منه نفسه من نموذج التصميم المفرد : « ذهب تبحر عن خياره . وعلى الرغم من ان الخيار لا ينتقي فقد استجابت له وجملت تأخذ الخيار الذي يعلن عن امتياز بهندسته ونحته وبروزه » .

وهذا هو عالم كتاب « اختيار المنتخبين » . فهو أطلس نباتي تقسم فيه كل الأنواع بعناية إلى فئات . والقضاب في هذا الأطلس أزرق لانه قضاب والحبين فيه وردي لأنه حبين . والسببية الوحيدة فيه هي سببية نماذج التصميم . فهذا العالم لا يعرف الجزمية أي فاعلية الحالة السابقة . ولكنك ان تلقى فيه حدثاً أيضاً اذا اعتبرت الحدث غزو ظاهرة جديدة تتخطى جدتها نفسها كل ما يمكن توقعه وتقلب نظام التصورات . قلما يوجد تغيير فيما عدا تغييرات المادة تحت فعل الصورة . ويتكون فعل تلك الصورة من نوعين : فهو يمكنه أن يؤثر بقوة ونفاد كما كانت النار في العصور الوسطى تحرق بفضل الفلوجستيك (السائل الذي كان سبباً في الاحتراق) : وفي هذه الحالة تستقر في المادة وتشكلها وتحركها حسب رضاها . وليست الحركة حينئذ سوى النمو الزمني لنموذج التصميم . ولهذا كانت أغلب الحركات في كتاب اختيار المنتخبين حركات مأخوذين . ولا تحقق الشخصيات بأفعالها والأشياء بتغييراتها سوى صورتها الجوهرية بدقة : « ولم يكن يرفرف على تلك الرؤوس أي خطر . لقد كانت ناصعة كما كانت تشير إلى السعادة مثل الفئارات : كل رأس بنظامها الاضائي . وكان بيزر الزوج ذا نوعين من الابتسامات .. ابتسامة كبيرة وابتسامة صغيرة .. تتابعان لحظة في كل دقيقة . أما جاك الابن فكان له وجه يرفعه ويخفضه . اما الابنة كلودي فهي فنار أكثر حساسية بحفقات جفونها » . وبهذا المعنى تكون التغيرات المختلفة الخاصة بهذا العالم

التي ينبغي ان نقرر فيما بيننا تسميتها بالاحداث . . . بهذا المعنى تكون هذه التغيرات دائماً رمزاً للصور التي تنتجها . ولكن تستطيع الصورة أيضاً ان تؤثر بالانتخاب الجذاب . ومن هنا جاء العنوان : « اختيار المنتخبين » والواقع انه لا توجد احدى مخلوقات السيد جيروودو إلا وهي منتخبة . ذلك ان الصورة تتركّز للمادة وهي مختبئة في أعماق المستقبل . لقد انتخبناها وصارت تجذبنا نحوها . وعلى هذا النحو يتم النوع الثاني من الحركة : انتقال قصير من صورة نحو أخرى او صيرورة محددة تحديداً دقيقاً بنقطة بدايتها ونقطة نهايتها . فالبرعم استراحة والزهرة استراحة . وبين الاستراحتين يوجد تغيير موجه وهو حصة هذا العالم الوحيدة في النظام وهو أيضاً فضيحة ضرورية ولا يمكن التعبير عنها . ولا يوجد ما يروى عن هذه الصيرورة نفسها . والسيد جيروودو يتكلم عنها اقل من كلام ممكن . ومع ذلك فموضوع « اختيار المنتخبين » هو نفسه صيرورة . إن موضوعه هو تطور ادميه المنتخبة . بيد ان السيد جيروودو يورد عنها المسطحات فقط . ويمثل كل فصل من فصول هذا الكتاب توقفاً في دورة : ادميه خلال عشاء يوم ميلاده . . ادميه اثناء الليل . . وصف كلودي . . ادميه في بيت فرانك وهي ساكنة تسند ائقال رأسي خفيفة إلى ركبتيها . وهناك أيضاً ادميه في الحديقة العامة التي توجد خارج الزمن وكذلك ادميه في بيت اسرة اللبذ الخ . . الخ . . ويتم العبور بين الكواليس تماماً مثل جرائم القتل في مسرحيات كورنيي . ونستطيع الآن أن ندرك مظهر مرض الفصام الذي واجهنا به عالم السيد جيروودو أول الأمر : فهو عالم بغير فعل المضارع الاخباري . لقد فقد هذا المضارع الصارخ القبيح من المفاجآت والمصائب ثقله وبريقه واصبح يمر بسرعة كبيرة في كياسة مع الاعتذار . وتوجد فعلا هنا وهناك بعض المشاهد وبعض الحركات التي تجعل من نفسها بعض المغامرات التي تحدث . ولكن كل هذا قد تعدى التعميم الى اكثر من النصف لأن الامر يتعلق قبل كل شيء بوصف رموز نماذج تصميمية معينة . ونفقد في كل لحظة من

لحظات قراءتنا الاتزان فنزلق من الفردية الحاضرة إلى الصور اللزمانية دون ان نلاحظ ذلك . فنحن لا نشعر بوزن الرأس التي تثقل ركبات ادميه في أي لحظة ولا نراها أيضاً في أي لحظة بفرديتها اللاهية الجذابة تحت ضوء الربيع الأمريكي . ولكن لا اهمية لذلك على الاطلاق ما دمنا نقلق فقط من اجل تحديد ما اذا كان من طبيعة رأس رجل كلية الهندسة ان يكون وزنها أثقل من رأس مجنونة لأحد الفنانين . فهناك نوعان من المضارع لدى السيد جيروود : المضارع المحجل الخاص بالحدث وهو الذي تخفيه بقدر الامكان كأحد عيوب الاسرة . ومضارع نماذج التصميم وهو كالابدية . وتشكل هذه التحديدات المستمرة للصيرورة بطبيعة الحال الطابع المتقطع أو غير الموصول للزمان . وما دام التغيير هنا كوجود أنقص لا يوجد إلا بقصد الاستراحة يصبح الزمن توالياً لهزات صغيرة أو فيلماً متوقفاً . أنظر كيف تفكر كلودي في ماضيها : « لقد كانت هناك سلسلة من مائة ومن ألف فتاة صغيرة تتابعن يوماً بيوم لاجراج كلودي الحاضرة ... هذا العدد الوفير من كلودي وكلوديت وكلودين وكلوكو - لأنه كانت توجد مرة ريفية هي كلوكو لفترة ستة شهور - لم تكن تشبهها في الصور لا كصورها هي وانما كصور للأسرة . » هكذا يبدو الزمن في « اختيار المنتخبين » : محفظة صور أو ألبوم للأسرة . ولا بد من قلب الصفحات . ولكن هذا لا يعدو أن يكون اخلافاً بسيطاً للنظام دون ذاكرة بين الكرامة الهادئة لصورتين .

وهذا يفسر لنا ميل السيد جيروود نحو الابتداءات الأولى : « لأول مرة... » « كانت هذه أول مرة ... » وما من عبارة تكاد تعود غالباً في مؤلفاته مثل هذه العبارة . وتكاد ألا يكون مثلها على هذا النحو من التكرار في « اختيار المنتخبين » (انظر مثلاً ص ١٦ - ٣٢ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٦ - ٦٨ - ٦٩ - ٨٣ - ٨٦ الخ .) ذلك ان القوى تجهل التقديمية في عالم السيد جيروود . ونحن نستفسر من الماضي ونبحث عبثاً عن الأصول في عالمنا : « متى بدأت احبها ؟ » وفي الحقيقة لم يبدأ هذا الحب قط : لقد تم ذلك قليلاً قليلاً وعندما اكتشفت

فجأة عاطفي كانت قد زال بهاؤها . والتغيرات عند السيد جيروود وقتية لأنها تخضع للمبدأ المشهور « الكل أو لا شيء » . وعندما تتحقق الشروط تظهر الاشكال الصورية فجأة وترصع في المادة . اما اذا نقص عامل - عامل واحد ، اصغر عامل - لا ينتج شيء . وهكذا تقودنا قراءتنا من البدء إلى البدء خلال عالم يستيقظ . واذا أمكننا الكلام عن جو مشترك بين سيمون المؤثرة في القلب واليجانتين وجيروم باردين فسيكون جو الصباح . فعلى الرغم من المجازر نفسها والشيخوخة وسقوط الليل من أول هذه الكتب إلى آخرها تطلع الشمس . وتنتهي الكترا عند مصيبة وعند فجر . فهل لي ان أقول مع ذلك بأنه لم يعد عندي اثناء قراءة « اختيار المنتخبين » شعور بتلك الاصبحة الفاتنة التي اختارها جيروم وببلا لأوقات لقائهما ؟ لقل خيل إلى انه كان محكوماً علي بصباح ابدى . والنهايات كالبدائيات مطلقة . فعندما يختل التوازن تضع الصورة كما جاءت في كتمان ضياعاً شاملاً : « وكانت ادميه موجودة هناك في الصباح الجميل دون أية تجميدة او اية بخره على وجهها وبدت الليلة الطويلة التي أوشكت على الانصرام كما لو كانت قد اسقطت من عمرها » . فالرسوم والتجاعيد والشوانب . . كل هذا صالح لعالمنا . أما عالم السيد جيروود فهو عالم البكرات المفضولة . وقد اقتسمت هذه المخلوقات فيما بينها عفة ميتافيزيقية : فهي مخلوقات تؤدي مطالب الجسد بالتأكيد . لكن لا الحب ولا الأمومة لم تترك عليها طابعها . ولا شك في عري شخصياته النسائية « عري من اظهر ما يكون » . فمن لسن سوى عاريات . . عاريات اطلاقاً وتاماً . . بغير تلك الرغبات وتلك التمويهات وتلك الانحطاطات التي لا تدخل في تكوين نموذج التصميم العاري . ومثل هاتيك الكواكب تلك اللاتي اعطاهن جان بريفو اسم « نساء ذات جلود القفازات » . فلهن اجساد نظيفة نظافة المطابخ الهولندية وتلمع لحومهن ذات نظارة البلاط .

وعلى الرغم من ذلك يخضع هذا البيت المنظم لقوانين السحر . او قلنقل لقوانين علوم تحويل المعادن لاتنا نجد فيها تحولات غريبة بنفس المعنى الذي

ورد في العصور الوسطى عن تحويل المعادن كما نجد افعالاً غريبة تجري على البعد.

« كان الاسبوع الأول من حياة كلودي اول اسبوع عرفت ادميه فيه عالماً بغير عناكب وبغير قشر الموز وبدون تصفيف للشعر بمكاوي ساخنة جداً . »

وتستريح ادميه وهي توشك ان تهجر زوجها بالقرب منه في « قميص من اللون السمني الفاقع ذي الانسجة الشفافة والحالات . » وتشعر الأشياء بالحزي فتسبها.

وهنا تقفز الى الحمام وتلبس احدى بيجامات بيير . « ويخرس السرير... وهكذا انقضت الليلة . وكأنا كاحدى فرق المباريات بهذه الملابس المشابهة . وكان يمكن ان تراهما عيون الذين اعتادوا الرؤية في الظلام كتوأمين أو كدراسة مزدوجة . وانخدعت الاشياء في هذا التشابه المفاجيء في الزي فهدأت شيئاً فشيئاً ... »

وهاك وصفاً لنوع من التعزيم : « وحاول المتخفون في شخص كلودي وهم الذين كانوا يريدون ان يعطوا ادميه شعراً مفضضاً واسناناً مرتجة وجلدة خشنة .. حاولوا ان ينفذوا إلى السرير عن طريق الحارة . وكان ينبغي ان يوافق على اتفاقهم وأن تأخذهم يد كلودي وتقودهم إلى سرير كلودي وتهديد كلودي بالحرمان من الحاوى لمدة اسبوع . والله يعلم ما إذا كانوا قد والوا الموضوع اهتماماً ! ولكن لارتباطهم بما تحفوا فيه وجب عليهم ان يطيعوا . » وهكذا لكي تؤدي العزائم على الشياطين التي أخذت صورة كلودي يكفي ان نعاملها بوصفها كلودي . فماذا يعني ذلك كله ؟ يشرح لنا كل هذا السيد جيرودو نفسه : « مع كلودي كان كل ما يشبه كلودي في هذا العالم السفلي يؤيدها ... والسلام القائم بينها وبين كلودي الصغيرة هو السلام مع كل ما ليس من الحياة اليومية مع كل ما هو كبير : المعدني والنباتي وكل ما يدوم . »

هاك هو اخص خصائص كل هذه المسائخ وهذه الاسحار : يوجد فعل تشابه . ولنفهم جيداً ان التشابه لدى السيد جيرودو ليس نظرة عقلية : انها متحققة . وجميع كلمات « مثل » التي يستخدمها استخداماً سخياً لا تهدف الى التوضيح ، انها تقضخ غائلاً جوهرياً بين الافعال وبين الاشياء . ولكن لا ينبغي ان يدهشنا ذلك ما دام عالم السيد جيرودو تاريخياً طبيعياً . فالاشياء عنده متشابهة على نحو ما حين تشارك من احد الجوانب في نفس الصورة . ان ادميه تبحث

بالتأكيد عن السلام فيما بينها وبين كلودي الواحدة. ولكن كلودي هي بالضبط « ما ليس من الحياة اليومية ». واقامة السلام مع كلودي هو التكيف عن كذب مع الصورة التي تتجسد فيها حالياً اي صورة « ما هو كبير » و « ما يدوم ». فهكذا تجد ادميه نفسها في ذات الوقت عند اقترابها من التجسيد الفاني لنموذج تصميم ابدى حياً في كلودي متألفة مع كل التجسيديات لذلك النموذج التصميمي ومع الصحراء والجبال والغابة العذراء .

ولكن ذلك منطقي إذا اعتبرنا ادميه متفقة مرة واحدة وإلى الأبد مع صورة كلية . وليس السحر سوى مظهر . ويأتي من ان تلك الصورة تتحرف خلال جزئيات مادية لا حصر لها . وتنجم عن ذلك تلك التآلات العميقة بين أشد الأشياء تنوعاً مما يحلو للسيد جيروودو ان يظهره : يقسم حضور الصور هذا الكون إلى ما لا نهاية له من المناطق اللانهائية . ويوجد في كل منطقة من تلك المناطق شيء ما . وباستجواب هذا الشيء بالطريقة اللاتقنة يمكن أن يرشدنا الى كل الأشياء الاخرى وفي كل منطقة من هذه المناطق يكون الحب والكراهية وسب شيء من الأشياء سباً وحباً وكرهاً لكل الأشياء الاخرى . التآلات والمجاذبات والرمزيات هي روعة السيد جيروودو . ولكن هذا كله مثل علوم السحر في العصور الوسطى لا يعدو ان يكون تطبيقاً دقيقاً لمنطق التصورات .

هذا اذن عالم تام وغير تام بالمرة . انه عالم لينيه وليس عالم لامارك . هو عالم كوفييه وليس عالم جوفروا سانت هيلير . ولنتساءل ما هو المكان الذي يحتفظ به السيد جيروودو للانسان . ونقول تخميناً انه من نفس المقاس . وإذا تذكرنا ان السحر لا يعدو ان يكون مظهراً وانه يعزى فقط الى المنطقية المفرطة وجب أن نقرر اولاً ان هذا العالم في متناول العقل إلى أعماق أعماقه . وقد أجلي منه السيد جيروودو كل ما من شأنه المباغنة أو التقوية مثل التطور أو الصيرورة أو عدم النظام أو الحداثة. ولما كان الانسان محاطاً بأفكار جاهزة فليس لعقل الاشجار والحجارة وعقل القمر والماء من مشغولية سوى الترقيم

والتأمل . وقد لاحظت ان السيد جيروودو نفسه يحتفظ برقته الجنونة لموظفي التسجيلات : والكاتب كما يفهمه ليس سوى موظف لمسح الاراضي وتثمينها . غير ان عالماً عقلياً يمكن ان يتسبب في القلق مع ذلك : كأن نحلم بالفضاءات اللامتناهية لدى باسكال او بالطبيعة لدى فيني . هنا لا شيء من هذا : اذ يوجد توافق عاطفي بين الانسان والعالم . لنذكر مثلاً كلودي الشبيهة بالصحراء وبالغابة البكر . الا نرى ان القسوة والقوة وابدية الغابة وابدية الصحراء هي ايضاً ابدية في اللحظة وفي القوة الرقيقة وفي القسوة الضعيفة التي تمتاز بها فتاة صغيرة ؟ والانسان يحد في نفسه كل نماذج التصميم الخاصة بالطبيعة ويحد نفسه بالمثل في الطبيعة كلها . فهو عند ناصية كل المناطق مركز للعالم ورمز للعالم مثل كون مصغر للسحرة داخل الكون الكبير . ونلاحظ ان السيد جيروودو لم يخضع هذا الانسان الذي ثبتت قدماء جيداً والذي يشعر بأنه في بيته في كل مكان .. في هوليود مثل ادميه وفي جزيرة مهجورة مثل سوزان . . لم يخضعه لأي جسمية . وليست سجايه نتيجة الملايين التي لا توزن من تاريخه ومن امراض معدته . فسجايه لا تتم بعد اخذ المقاسات . ولكن تاريخه هو وحتى مرض معدته على العكس هما اللذان ينتجان عن سجايه . وهذا هو ما يطلق عليه : حيازة المصير . خذ مثلاً عبارات ادميه التي قالتها وهي تود ان تحذر ابنها من الحب : « اي طفلي جاك . الم تر نفسك ؟ انظر في المرأة : لست قبيحاً ولكنك ستجد فيها انك ضحية مولودة ومستعدة تماماً ... فلك رأس اعدت من اجل البكاء حينما تنكفيء على الحدة واجهزة تنطبق على ايد مرتعدة من اليأس والجسم الكبير الذي ينتظر تحت المطر في ركن الطريق ... وعظمة واجهة الصدر المفلطحة (القص) التي يملكها من يبيكون بلا دموع ... » ذلك ان سجايه الانسان ليست حقيقية مختلفة عن ماهية الخيار : انه نموذج تصميمي ذلك الذي يتحقق خلال حياة الانسان عن طريق الافعال الانسانية والذي يرمز اليه جسم الانسان رمزية كاملة . وهكذا يتحقق بالرمز الاتحاد الاكثر كلاً بين الجسم والعقل . وهكذا يتفتح السبيل الى علوم الطبائع والفراصة . ولكن اذا

كنا بادلنا جزمية عالم النفس بضرورة منطق المهيا فيبدو اننا لم نجن كثيراً
 بالمبادلة . لم تعد هناك علوم نفس بالتأكيد اذا قصدنا بعلوم النفس مجموعة قوانين
 مقررة تجريبياً تتحكم في سريان امزجتنا . ولكننا لم نقم باختيار ما نحن
 عليه . اننا اسارى صورة ولا نملك من امرها شيئاً . على أي حال الجزمية
 الكلية ممنوعة علينا في الوقت الحاضر : ولن نخاطر بأن ندوب في الكون .
 فالإنسان بوصفه حقيقة تامة ومحددة ليس اثرأ من آثار العالم وليس رد فعل
 لسلسلة من العلل العمياء . انه « انسان » أو « زوج من رجال كليات الهندسة »
 أو « ولد يافع معد لعناء الحب » كما ان الدائرة دائرة . ولهذا السبب عينه يوجد
 في اصل البدايات الاولى فلا تنبت افعاله الا منه . أهذه هي الحرية ؟ هي على
 الأقل نوع معين من الحرية . ويبدو زيادة على ذلك ان السيد جيرودو قد أنعم
 على مخلوقاته بحرية اخرى : ان الانسان يحقق ماهيته تلقائياً . ان طاعة المعادن
 والنباتات اوتوماتيكية . أما الانسان فيطابق نفسه بارادته مع نموذج تصميمه .
 انه يختار نفسه دوماً على نحو ما هو عليه . وهي حرية في اتجاه واحد حقاً
 لأن الصورة اذا لم يحققها هو تحققت خلاله وبدونه . واذا شئنا تقدير الفارق
 الطفيف الذي يفصل هذه الحرية عن الضرورة المطلقة فلنقم بالموازنة بين هاتين
 الفقرتين . ها هي الحرية والالهام : « اين يمكن أن نذهب يا كلودي حيث لم
 نذهب قط ؟ — الى حديقة واشنطن . — لم تكن كلودي تتردد أبداً . كانت
 لها اجابة معدة بالنسبة الى كل الاسئلة وأكثرها احراجاً ايضاً ... اي إلهام
 موفق في اختيارها الحضور الى هنا في اللحظة التي تصبح الحدائق العامة فيها
 غير ذات فائدة بالنسبة للأكاديمين » . لقد رأينا البداهة هنا والخلق الشعاعي
 للاتفاق بين المرأتين وبين الاشياء . ولكن في هذه البداهة ذاتها لم تملك كلودي
 ان تمنع نفسها من تحقيق ماهيتها . انها تلك التي لا تتردد قط . وكان ضمن
 ماهيتها ان تكون لها تلك البداهة . وانظر الآن الى حالة يتبدى فيها توافق
 نموذجنا التصميمي مع العالم من خلالنا دون ان يسألنا رأينا : « اندهشت ادميه
 من الكلمات التي وردت على شفتيه لأنها كانت تبعث على الدهشة . ولكننا

اندهشت ايضاً من ضرورة العبارة اكثر مما اندهشت من جانبها الشرير .
ليس الاختلاف كبيراً : ففي حالة التحقق الصورة خلال ارادتنا وفي الاخرى
تمتد كما لو كان من نفسها خلال جسدنا . وهاك ما يفصل مع ذلك بين الانسان
وبين الخيار . ليست هذه الحرية اللينة المتقطعة غاية في ذاتها ولكنها وسيلة
فقط وتكفي لكي تفرض علينا واجباً : توجد اخلاقية لدى السيد جبرودو .
يجب ان يحقق الانسان ماهيته التامة في حرية وبهذا نفسه يجب ان يوفق بين
نفسه وبين بقية العالم بحرية . وكل انسان مسؤول عن الانسجام الكوني ويجب
ان يخضع نفسه بملء رغبته لضرورة نماذج التصميم . وفي نفس اللحظة التي يظهر
فيها هذا الانسجام وذلك التوازن بين ميولنا العميقة أو بين الطبيعة والعقل ...
في اللحظة التي يكون الانسان في مركز عالم منتظم ... أو التي يكون الانسان
فيها الاكثر وضوحاً في انسانيته حسب طاقته في مركز العالم الاكثر وضوحاً
كعالم تتلقى مخلوقه السيد جبرودو مكافأتها : وهي السعادة . وهكذا نرى
حقيقة هذه الانسانية المشهورة الخاصة بهذا المؤلف : واحدة اتحادية وثنية .

وهكذا يسلمنا البحث الساذج في كتاب « اختيار المنتخبين » الى
فلسفة من فلسفات التصور والى مشاكل كنسية مدرسية (هل الصورة ام
المادة هي التي تبعث الفردية ؟) والى صيرورة مشينة محددة مثل العبور من
القوة الى الفعل والى سحر ابيض هو مظهر مصطنع لمنطقية صارمة والى اخلاقية
للتوازن والسعادة والوسط الذي لا جور فيه . هانحن بعيدون جداً عن
الحالمين عند صحتهم . ولكن هذا يوقعنا في مفاجأة اكثر غرابة ايضاً : ذلك
انه من المستحيل الا نتعرف على فلسفة ارسطو من جملة الملامح هذه . ألم يكن
ارسطو منطقياً اولاً بل ألم يكن ارسطو صاحب منطق التصورات
وساحراً بمنطقه ؟ ألا نجد عنده هذا العالم الخالص التام المتدرج العقلي
إلى اقصى حد . ألم يكن هو الذي اعتبر المعرفة تأملاً وتصنيفاً ؟ واكثر
من ذلك بالنسبة اليه وإلى السيد جبرودو تكمن حرية الانسان في احتمالية
الصيرورة اكثر مما تكمن في التحقق الدقيق لماهيته . فكلما يقول بالبدائيات

الاولى وبالأماكن الطبيعية وبمبدأ « الكل او لا شيء » والتقطع . لقد كتب السيد جيرودو رواية التاريخ الطبيعي وجعل ارسطو منه فلسفته . غير ان فلسفة ارسطو كانت الوحيدة التي استطاعت تنويع علوم عصره : لقد شاء ان يدخل الثروات المتراكمة بالمشاهدة في نسق . فنحن نعرف ان المشاهدة بطبيعتها تكتمل بالتصنيف ونعرف ان التصنيف بطبيعته ايضا يدعي لنفسه الانتماء الى التصور . ولكن لكي نفهم السيد جيرودو تكبر حيرتنا : فمئذ اربعمائة سنة جاهد الفلاسفة والعلماء من اجل تحطيم الاطر الصارمة للتصور ومن اجل ان يخصصوا الحكم الحر الخلاق بالتصدي في كافة المجالات ومن أجل أن يستبدلوا الصيرورة بالثبات في الانواع . وبينما تسيل الفلسفة اليوم على نحو عمودي يحاول العلم ان يستفيد من كل شيء ، وتعنى الاخلاق بمشاكل غير ذات أهمية . فالسعي حثيث في كل مكان من اجل تطويع مناهجنا وملكته الحكم عندنا الى أقصى درجة . وما عاد أحد يؤمن بأي اتفاق قبلي بين الانسان والاشياء . ولم يعد أحد يجرؤ على الرجاء في ان تصبغ الطبيعة في متناول اليد من صميمها . اذن فهناك عالم روائي يظهر ويحاول اغراءنا بمحاذيبه التي لا تقبل التعريف ويجو حدائته . وكلما اقتربنا منه اكتشفنا عالم ارسطو المدفون منذ اربعمائة سنة .

من أين يأتي هذا الشبح ؟ كيف استطاع كاتب معاصر ان يختار بكل بساطة ان يقوم بتصوير نظرات فيلسوف يوناني متوفي منذ ثلاثة قرون قبل الميلاد في اقصيص روائية ؟ اعترف بأني لا اعرف عن ذلك شيئا . يمكن ان نلاحظ بلا شك اننا جميعا ارسطيون في وقتنا هذا . فنحن ننتزه في احدى الليالي خلال شوارع باريس وفجأة تدير الاشياء نحونا وجوها ساكنة ظاهرة . هذه الليلة هي ليلة باريس من بين كل الليالي . ذلك الشارع الضيق هو شارع مونمارتر من بين كل الشوارع التي تصعد نحو كنيسة القلب الأقدس . وتوقف الزمن . فنحن نعيش لحظة سعادة أي أبدية سعادة . من منال لم يخطر على باله هذا الايحاء مرة واحدة على الاقل ؟ وأقول ايحاء واعرف انني مخطيء . فهو على الأصح ايحاء لا يعلم شيئا . وما ادر كه فوق الأرصفة وعلى أرضية الشارع وفوق

واجهات العمارات هو تصور الشارع وحده على نحو ما يدور بخليتي منذ وقت طويل سلفاً . انه انطباع معرفة بغير معرفة وحس بالضرورة بغير ضرورة . ويهمني هذا التصور الانساني في ان الشارع وفي ان الليلة تصدر انعكاسات كانعكاسات المرأة . ويني من ان اري معنى هذه المرأة وابتسامتها بالاشياء في تواضع وعناد . ولكن ماذا هم ؟ الشارع موجود وهو يصعد في نقاء وعظمة كشارع . ونكف فيما يتعلق به لانه لم يعد هناك ما يقال . وفي اكثر من تأمل حقيقي اقترب بهذه الحدوس غير المنتجة مما يسميه علماء النفسيون وهم التعرف الكاذب . هل يجب ان نفسر بهذا حساسية السيد جيروود ؟ وسيكون هذا اجترأ ولا أجزم بشيء . ويخيل الي ايضاً أن أحد الماركسيين سيسي نظرات السيد جيروود نوعاً من عقلانية الاخلاق . وسيشرح العقلانية بأنها الارتقاء المنتصر للرأسمالية في مطلع هذا القرن . وسيشرح الاخلاق كوضع خاص جداً للسيد جيروود وسط البورجوازية الفرنسية : فجذوده من الفلاحين وثقافته يونانية ثم دبلوماسيته . ولا أدري ولعل السيد جيروود يدري . فقد يحدثنا هذا الكاتب الكتوم الذي يحكي ازاء الاقاصيص يوماً عن نفسه .

مارس سنة ١٩٤٠

الحرية الديكارتية

الحرية واحدة ولكنها تظهر على انحاء مختلفة وفقاً للظروف . ومن المسموح به أن نلقي سؤالاً سابقاً على كل الفلاسفة الذين دافعوا عنها . بشأن أي موقف ميز قتم بتجربتم للحرية ؟ الواقع أن الاحساس بأننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية أو السياسية والخلق في الفنون شيء . وشيء آخر أن نحس بذلك في عملية الفهم والاكتشاف . وأمثال ريشليو وفنسان دي بول وكورني كان يمكنهم أن يقولوا لنا شيئاً عن الحرية لو كانوا من المشتغلين بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة . لأنهم أمسكوا بطرف منها في الوقت الذي كانت تبدو هي فيه عن طريق الحدث المطلق وعن طريق ظهور المستحدثات في الشعر أو في الأنظمة في عالم لا يتقبلها ولا يرفضها . أما ديكارت فيأخذ الأشياء من الطرف الآخر بوصفه مشتغلاً بما وراء الطبيعة . وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشيء . ولكنها أولاً تجربة الفكر الذاتي الذي يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفاً . ولهذا نحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على الحرية الديكارتية نعني بحرية الاختيار ضمناً مران الفكر المستقل أكثر مما نعني انتاج الفعل الخلاق . وفي النهاية يسوي فلاسفتنا بين الحرية وفعل الحكم مثل ألان .

ذلك أنه يدخل دائماً في نشوة الفهم ذلك الفرع باستشعار اننا مسؤولون عن

الحقائق التي نكتشفها . وأياً يكن الاستاذ فهو يأتي لحظة وجود التلميذ بمفرده أمام مسألة الرياضة . فإذا لم يحدد فكره لالتقاط العلاقات وإذا لم ينتج من نفسه الظنون والرسوم التخطيطية التي تنطبق كشبكة على الشكل موضوع الاعتبار والتي ستكشف عن البناءات الرئيسية وإذا لم تثر في النهاية استضاءة حاسمة تظل الكلمات علامات ميتة ويحفظ كل شيء عن ظهر قلب . وهكذا يمكنني أن أحس إذا اختبرت نفسي بأن الذكاء الذهني ليس نتيجة آلية لعملية تربوية ولكن أصله هو ارادتي للالتفات وحدها وحصري للفكر وحده ورفض للغفلان وللتسرع وحده وفي النهاية عقلي كله مع استثناء كل الفاعلات الخارجية استثناءً جذرياً . وذلك فعلاً هو الحدس الديكارتي الأول : لقد فهم أفضل من أي شخص آخر ان اقل سير للفكر يشغل الفكر كله .. ذلك الفكر الذاتي الذي يضع نفسه في كل أفعالنا باستقلاله المكتمل المطلق .

ولكن تجربة الاستقلال الذاتي هذه لا تتطابق مع تجربة الانتاجية كما رأينا . ذلك أنه يجب أن يكون للفكر شيء يفهمه وعلاقات موضوعية بين الماهيات وأن يكون ذا بنايات وذا تسلسل : وباختصار نظام سابق من العلاقات . وهكذا لا شيء أكثر صرامة من الطريق الواجب قطعه كوجه مقابل الحرية الذكاء الذهني : « فحيث لا توجد سوى حقيقة لكل شيء فأياً يجدها يعرف عنها القدر الذي يستطيع أن يعرفه . ومثلاً طفل متعلم في فرع الحساب يستطيع بعد عمل عملية جمع وفقاً للأصول أن يتأكد من انه قد وجد كل ما يمكن العقل الانساني ان يجده فيما يتعلق بالبلغ الذي كان يفحصه . لأن المنهج الذي يعلم في النهاية اتباع النظام الحقيقي ويعلم عد كل الظروف التي نبحث عنها تماماً يحتوي على كل ما يعطي الثقة بأصول الحساب » (مقال على المنهج - ٢) .

كل شيء مثبت : موضوع الاكتشاف والمنهج . فالطفل الذي يطبق حريته لعمل عملية جمع وفقاً للأصول لا يشري العالم بحقيقة جديدة . انه يعيد عملية قام بعملها ألف آخرون قبله ولن يذهب بها الى ابعد مما ذهبوا . انها مفارقة مؤثرة ذن بما فيه الكفاية كوضعية للمشتغل بالرياضيات . وعقله مشابه لعقل رجل

مشبوك في ممشى ضيق جداً حيث ستكون كل خطوة من خطواته ووضع جسمه نفسه مشروطاً بطبيعة الأرض وضرورات السير بصرامة . ومع ذلك سينفذ اليه الايمان الذي لا يتزعزع بأداء كل أفعاله في حرية . وبعبارة موجزة إذا سرنا ابتداء من الذكاء الذهني الرياضي فكيف نوفق ثبات وضرورة الماهيات مع حرية الحكم ؟ المشكلة من الصعوبة بحيث يبدو نظام الحقائق الرياضية لدى كل العقول الحسنة في عصر ديكارت أثراً من آثار الارادة المقدسة . ولما كان من غير الممكن تجنب هذا النظام سيفضل فيلسوف مثل اسبينوزا أن يضحى بالذاتية الانسانية من اجله . وسيظهر الحق وهو ينمو ويتأكد عن طريق قدرته الخاصة خلال هذه الفرديات غير الكاملة التي تسمى الأحوال النامة . ولا تستطيع الذاتية أمام نظام الماهيات في الواقع إلا أن تكون حرية الالتحام البسيطة بالحق . وهذا بالمعنى الذي يستخدمه أخلاقيون معينون من أنه ليس لنا حق آخر سوى أداء الواجب . أو الذاتية اذن ليست سوى فكرة مهوشة أو حقيقة مبتورة يدفع نحوها وايضاها إلى اختفاء الطابع الذاتي . وفي الحالة الثانية يختفي الانسان ولا يبقى أي اختلاف بين الفكر والحقيقة : الحق هو مجموع نسق الأفكار . وإذا شئنا انقاذ الانسان فلا ينقص إلا تزويده بقوة سلبية بسيطة مادام لا يستطيع أن ينتج أية فكرة وانما يتأملها فقط . وهذه القوة السلبية البسيطة هي ان يقول : لا ، أمام كل ما ليس صحيحاً . ونجد كذلك لدى ديكارت نظريتين مختلفتين عن الحرية على صورة مذهب واحد . وحسب هاتين النظريتين ينظر ديكارت بعين الاعتبار الى قوة الفهم والحكم تلك التي يملكها أو التي يريد ببساطة انقاذ ذاتية الانسان ازاء مذهب الافكار الصارم وفقاً لها .

ورد فعله التلقائي هو أن يؤكد مسؤولية الرجل ازاء الحق . فالحق شيء انساني طالما وجب أنؤكد كده كي يوجد . ولا يوجد سوى أفكار محايدة وطافية لا هي صحيحة ولا هي كاذبة قبل الحكم الذي أصدره والذي يمثل التحام ارادتي بالالتزام الحر لوجودي . وهكذا يصبح الانسان وجوداً تظهر

بواسطته الحقيقة في العالم . ومهمته هي أن يلتزم التزاماً شاملاً حتى يصير نظام الموجودات الطبيعي نظاماً للحقائق . يجب عليه أن يفكر العالم وأن يريد فكره وأن يحيل نسق الوجود إلى نسق من الأفكار . وبهذا يظهر ذلك الانسان منذ ظهور التأملات الديكارتية ككائن وجودي علم الوجود الذي سوف يتحدث عنه بعد ذلك هيدجر . وهكذا يزودنا ديكارت أولاً بمسؤولية ذهنية كاملة . فهو يختبر في كل لحظة حرية فكره في مواجهة تسلسل الماهيات . ويختبر عزله أيضاً . وقد قال هيدجر : ما من شخص يمكنه أن يموت من أجل . وقال ديكارت قبله : ما من شخص يمكنه أن يفهم من أجل . وفي النهاية ينبغي قول نعم أو لا وينبغي الفصل على انفراد بشأن الحقيقة من أجل العالم بأكمله . بيد ان هذا الالتحام هو فعل ميتافيزيقي مطلق . والالتزام ليس نسبياً اذ ليس الامر أمر تقريب يمكن أن يعاد بحته . ويتصرف الرجل الأخلاقي في فلسفة كانت كمشروع في مدينة ترفض العمل القضائي . وكذلك يتصرف ديكارت عندما يقرر كعالم قوانين العالم . لأن قوله « نعم » التي يجب النطق بها في النهاية كما تتحقق مملكة الحق وكما تقتضي التزام قوة لا نهائية معطاة كلها مرة واحدة : من غير الممكن أن يقال نعم « بعض الشيء » أو لا « بعض الشيء » . وقوله الانسان « نعم » لا تختلف عن قوله الله « نعم » . ليس يوجد سوى الارادة وحدها التي أقوم في نفسي بتجربتها وجوداً هائلاً حتى لا أكاد أدرك فكرة شيء آخر أكثر رحابة وامتداداً . بحيث انها هي على وجه التخصيص التي تجعلني أعرف اني أحمل شبه الله وصورته . لأنه حتى ولو انها أكبر عند الله بشكل لا يقارن مما هي عندي بسبب المعرفة والقدرة اللتين ترتبطان بها ويجعلانها أكثر ثباتاً وفاعلية او بسبب الموضوع ... إلا انها لا تبدو لي أكثر كبراً إذا ما اعتبرتها بشكل هوري محدد في ذاتها « (التأمل الرابعة) .

ولما كانت هذه الحرية الكاملة لا تقبل درجات على وجه التحديد فمن المشاهد أيضاً انها في حيازة كل انسان . او على الاصح بما ان الحرية ليست صفة

بين صفات اخرى فمن المشاهد ان كل انسان حرية . ولا يعني التأكيد بأن العقل هو الشيء الاعدل توزعاً في العالم ان كل انسان يملك في روحه نفس البدور ونفس الافكار الفطرية فقط » وانما يشهد ايضاً بأن القدرة على الحكم الطيب وتميز الصواب من الخطأ متساوية لدى كل الناس » .

فلا يستطيع أحد الناس أن يكون انساناً أكثر من الآخرين لأن الحرية لامتناهية لدى كل منهم على نحو واحد . وبهذا المعنى لم يستطع أحد ان يبين بطريقة افضل من ديكارت تلك الرابطة بين روح العلم وروح الديمقراطية لأننا لن نعرف كيف نقيم تصويتاً عاماً بالقبول على شيء آخر غير هذه الملكة المنتشرة انتشاراً كلياً في قوله لا أو قوله نعم . ولا شك اننا قادرون على تقرير كثير من الاختلاف بين الناس : فأحدهم قد يملك ذاكرة أكثر نشاطاً وآخر خيلاً أكثر امتداداً ويستطيع الأول أن يضع سرعة أكبر في الفهم بينما يحتضن الثاني مجالاً أكبر للحقيقة . غير أن هذه الصفات ليست داخلية في جوهر فكرة الانسان . لا بد أن تكون اعراضاً جسمية . واستعمال هذه الهبات استعمالاً حراً هو وحده الذي يعين وصفنا كمخلوق بشري . فليس ما يهم في الواقع هو ان نكون قد فهمنا على نحو أسرع أو على نحو أبطأ ما دام من الواجب أن يكون الفهم في اي صورة يأتي إلينا عموماً لدى الجميع أو لا يكون بالمرة . فإذا فهم كل من ألقبيادس وعبداه حقيقة بعينها فهما متشابهان كلية في أنهما فهماها . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يزيد موقف الانسان وقدراته او ان يجد من حريته . وقد اقام ديكارت هنا بعد الرواقية فاصلاً رئيسياً بين الحرية والقدرة . وأن تكون حراً ليس معناه اطلاقاً القدرة على فعل ما تحب وإنما ان تريد ما استطاع : « لا يوجد شيء في قدرتنا تماماً سوى أفكارنا . على الأقل اذا اخذنا كلمة فكر على نحو ما أفعل للدلالة على كل عمليات الروح بحيث لا تقتصر فقط على التأملات والارادات بل تشمل أيضاً وظائف الابصار والسمع والتحدد وفقاً لحركة دون أخرى الخ ... وطالما انها تعتمد على الفكر فهي أفكار ... ولم أشأ ان اقول لهذا ان الاشياء الخارجية لم تكن قط من قدرتنا بل انها ليست هنالك فقط إلا

من حيث استطاعتها متابعة أفكارنا وليس ذلك على الإطلاق أو كلية لأنه توجد قوى أخرى خارجنا تستطيع ان تحول دون تحقق اغراضنا » (مارس سنة ١٦٣٨ من خطاب إلى ميرسين) .

وهكذا تنهياً للإنسان حرية شاملة بقدرة متنوعة ومحددة . وها هنا نستشف الجانب السلبي للحرية . لأنني اذا لم اكن اقوى على اتمام هذا الفعل او ذاك فلا بد من ان امتنع عن الرغبة في عمله : « احاول دائماً ان اهزم نفسي لا صروف الدهر وان اغير رغباتي لانظام العالم . » أو باختصار احاول مباشرة الفعالية في مجال الاخلاق . ولكن لا يقل عن ذلك ان الحرية تملك في هذا المفهوم الأول بعض الفاعلية . فهي حرية وضعية وبنائية . لا شك انها لا تستطيع ان تغير كيفية الحركة داخل العالم ، ولكنها تستطيع أن تعدل اتجاه هذه الحركة . « للروح مركزها الرئيسي في الغدة الصغيرة التي تتوسط المخ حيث تشع في بقية الجسد عن طريق المداخل بين الأرواح (الكائنات الحيوانية) والأعصاب والدم أيضاً ... ويتكون فعل الروح كله من انها بمجرد رغبتها في شيء ما تجعل الغدة الصغيرة التي ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً تتحرك بالطريقة المطلوبة لانتاج الأثر المتعلق بهذه الإرادة » (بحث في الانفعالات . مادة ٤٣ و ٤١) . ان هذه الفاعلية وهذه البنائية الخاصة بالحرية الانسانية هما اللتان نجدهما في اصل المقال في المنهج . لأن المقال في المنهج مخترع : « ان بعض الطرق المعينة قد هدتني ، كما يقول ديكرت ، إلى اعتبارات وحكم كونت منها المقال في المنهج » (الجزء الأول من المقال في المنهج) . لذلك نقول إن كل قاعدة من المنهج (فيما عدا الأولى) هي حكمة عمل او هي اختراع . ألا يعلن التحليل الذي تنص عليه القاعدة الثانية حكماً حراً وخلاقاً منتجاً للرسوم التخطيطية وحاملاً للانقسامات الافتراضية التي سيتحقق منها بعد قليل ؟ أولا ينبغي ان نحضر النظام الذي تمتدحه القاعدة الثالثة وان نتصوره مقدماً وسط عدم النظام قبل أن نخضع أنفسنا له ؟ والدليل هو أننا سنخترعه إذا لم يكن موجوداً في الواقع : « مفترضين النظام بين الاشياء التي لا يتقدم بعضها البعض الآخر على نحو طبيعي » . أولا تفترض احصاءات القاعدة الرابعة قوة تعميم

وتصنيف خاصة بالعقل البشري ؟ وفي عبارة موجزة تقف قواعد المنهج في مستوى الرسوم التخطيطية الكانتية وتثقل في مجملها تعليقات عامة جداً للحكم الحر الخلاق . وعلاوة على ذلك ألم يكن ديكارت الأول في اعلان ان رجل الطبيعة يضع الفروض قبل التجربة وقتما كان سيكون يعلم الانجليز اتباع التجربة؟ وهكذا نكتشف أولاً في مؤلفاته تأكيداً انسانياً عظيماً للحرية الخلاقة . فهي تبني الحق قطعة قطعة وتضغط وتتصور سلفاً في كل لحظة العلاقات الحقيقية بين الماهيات بانتاج فروض ورسوم تخطيطية متعادلة لدى الله ولدى الانسان ولدى كل الناس . وهي فروض ورسوم تخطيطية مطلقة ولا متناهية تفرض علينا حمل أعباء تلك المهمة الرهيبة ، مهمتنا عن جدارة . وهي السعي لايجاد حقيقة في العالم والسعي الى جعل العالم حقيقياً . وتحرضنا هذه المهمة على العيش في اريحية أي في « ذلك الاحساس الذي يحمله كل عن حرية اختياره مقترناً بالتصميم على ألا ينقصه أبداً » .

ولكن يتدخل في الحال النظام المقام سلفاً. عند كانت تنشأ الروح الانسانية الحقيقية. أما عند ديكارت فليس للروح الانساني إلا أن يكتشف الحقيقة طالما أن الله قد ثبتت العلاقات التي تساندها الماهيات فيما بين بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد. وعلاوة على ذلك فأيا يكن الطريق الذي يكون عالم الرياضيات قد اختاره كما يصل إلى نهاية مسأله فهو لا يستطيع الشك في النتيجة إذا حصل عليها. ويستطيع الرجل العملي الذي يتأمل مشروعه أن يقول : هذا ملكي . ولكن ليس ذلك في مقدور رجل العلوم . فبمجرد اكتشاف الحقيقة تصبح غريبة بالنسبة اليه : انها تصبح ملك الجميع ولا تخص أحداً . ولا يستطيع إلا أن يقررها وإذا رأى بوضوح العلاقات التي تدخل في تكوينها فلن تبقى له وسيلة للشك فيها : وهو اذ تنفذ فيه اثاره داخلية تبعث الحياة فيه بأكمله لا يملك إلا تأييد النظرية المكتشفة وبالتالي تأييد نظام العالم . والأحكام « $2 + 2 = 4$ » أو « أنا أفكر أنا اذن موجود » لا قيمة لها إلا طالما كنت أثبتها . ومع ذلك فلا أستطيع منع نفسي من اثباتها . اذا قلت انني لا أوجد فإنني لا أصوغ قصة . بل انني أجمع

كلمات تحطمت دلالاتها تماماً كما لو كنت أتحدث عن دوائر مربعة أو أنابيب ذات ثلاثة سطوح . وها هي ذي الإرادة الديكارتية مضطرة الى الإثبات . « فمثلاً إذا اختبرت هذه الأيام الماضية لأرى ما إذا كان ثمة شيء موجود حقاً في العالم وإذا عرفت اننى بهذا وحده أختبر المسألة سيتبع ذلك بوضوح انني كنت موجوداً أنا نفسي . ولن أملك منع نفسي من الحكم بأن شيئاً أدركته بوضوح كان حقيقياً . لا لأنني وجدت نفسي مجبراً على ذلك بواسطة أي سبب خارجي ولكن فقط لأن الوضوح الكبير الذي سرى في فهمي قد اتبع ميلاً كبيراً في ارادتي » (التأملة الرابعة) .

ولا شك ان ديكارت يداوم وصف هذا الانضمام الذي لا يقاوم إلى الوضوح بأنه حر . غير انه يعطي هنا معنى مختلفاً جداً للكلمة الحرة . والتأييد أو الانضمام حر لأنه لا يتم تحت أي نوع من أنواع القهر أو القسر الخارجي . أي انه لا تستثيره حركة جسم أو جذب نفسي . فلسنا في ميدان انفعالات الروح . أما إذا بقيت الروح مستقلة عن الجسد في عملية الوضوح وإذا استطعنا وفقاً لحدود التعريفات الواردة في « بحث في الانفعالات » أن نسمي اثبات العلاقات المدركة بوضوح وتميز فعل الجوهر المفكر مأخوذاً في شموله فإن هذه الحدود والتعبيرات لا تحتفظ بأي معنى على ضوء العلاقة بين الإرادة والفهم . ذلك اننا كنا نسمي منذ لحظة امكانية أن تحدد الإرادة نفسها بنفسها في قوله نعم أو لا أمام الأفكار التي يدركها الفهم حرة . وكان معنى ذلك بعبارات أخرى أن اللعب لم تتم قط وان المستقبل لا يرى سلفاً قط . وبدلاً من ذلك في الحاضر تدرك العلاقة بين الفهم والإرادة فيما يتعلق بالوضوح على صورة قانون صارم يلعب فيه وضوح الفكر وتميزها دور العامل الأساسي بالنسبة إلى الاثبات . وباختصار يقترب ديكارت كثيراً جداً هنا من اسبينوزا وليبنيتس اللذين يعرفان حرية الكائن بنمو ماهيته بعيداً عن كل فعل خارجي على الرغم من أن لحظات هذا النمو تتسلسل بعضها وراء البعض في ضرورة صارمة . ويصل به الأمر إلى حد انكار حرية عدم المبالاة أو على الأصح إلى حد أن يجعل منها أسفل

درجات الحرية : « كما أكون حراً ليس من الضروري أن أكون غير مبال
 باختيار هذا الجانب أو ذاك من جانبيين متضادين . أو على الأصح كلما كنت
 ميلاً نحو أحدهما سواء لأنني أعرف بكل وضوح وجلاء ان الخير والحق
 يلتقيان فيه أو لأن الله هياً داخلية فكري على هذا النحو كلما قمت باختياره في
 حرية واحتضنته . (التأمل الرابعة) . والنصف الثاني من البديل لأن الله هياً
 داخلية فكري على هذا النحو) « يمس الإيمان على أكمل وجه . وفي هذا
 الميدان بما ان الفهم لا يستطيع ان يكون علة كافية لفعل الايمان فإن الإرادة
 تمتلك امتلاكاً كاملاً وتنازل بواسطة نور داخلي وفوق طبيعي يطلق عليه اسم
 اللطف . ولعلنا نشر بالجل من أن نرى هذه الحرية المستقلة والانتهائية
 يسها فجأة اللطف الإلهي وتصبح مستعدة لاثبات ما لا تراه بجلاء . ولكن
 هل يوجد في الواقع اختلاف كبير بين النور الطبيعي وذلك النور فوق
 الطبيعي أي اللطف ؟ من المؤكد في الحالة الثانية ان الله هو الذي يثبت بمدخلة
 ارادتنا . ولكن أليس الامر كذلك في الحالة الاولى ؟ إذا كان للافكار وجود
 في الواقع فذلك بقدر ما تأتي من الله . والوضوح والتميز ليسا سوى علامتي
 الالتحام الداخلي والكثافة المطلقة لوجود الفكرة . وإذا كنت ميلاً على نحو
 لا يقاوم إلى إثبات الفكرة فذلك بقدر ما تثقل فوق بكل وجودها وبكل
 وضعيتها المطلقة . وذلك الوجود الخالص الكثيف بلا شقوق وبلا فراغ هو
 الذي يثبت نفسه في أنا بثقله الخاص . ولما كان الله منبعاً لكل وجود ولكل
 وضعية فإن هذه الوضعية أو ذاك الملاء الوجودي المتمثل في حكم صادق ان
 يملك منبعه في أنا كعدم بل فيه هو . وليس حسبنا أن نرى في هذه النظرية
 مجهوداً للتوفيق بين الفلسفة العقلانية والدين المسيحي : انها تترجم في لغة العصر
 شعور العالم بأنه عدم خالص وبأنه مجرد نظرة أمام جمود مصدوم أبدي وأمام
 ثقل الحقيقة الانتهائي الذي يتأمله . لا شك ان ديكارت عاد بعد ثلاث سنوات
 أي في سنة ١٦٤٤ يسلم لنا بحرية اللامبالاة : « اننا واثقون -- هكذا يقول --
 من الحرية ومن اللامبالاة التي فينا إلى حد أننا لم نعد نعرف شيئاً بوضوح
 أكثر . والله القادر على كل شيء لا ينبغي أن يمنعنا من اعتقاد ذلك »
 (المبادئ ٤١) . ولكن هذا مجرد احتراز فالنجاح الرهيب الذي لقيه المؤلف

الديني اوجستينوس سنة ١٦٤٠ أقلقته ولم يشأ ان يجازف بالحكم عليه داخل السوربون. ولا بد ان نلاحظ ان هذا المفهوم الجديد للحرية بدون حرية اختيار قد امتد في الوقت الحاضر حتى شمل كل المجالات التي يمكن ان يحمل فكره اليها. ألم يقل في الواقع إلى ميرسين (١٥٨٨ - ١٦٤٨) : « انك ترفض ما قلته من انه يكفي ان نحكم حكماً طيباً لتفعل فعلاً حسناً . إلا انه يبدو لي ان المذهب العادي للمدرسين يؤدي إلى القول بأن كل الخطايا هي الجهل . بحيث انه اذا لم يمثل الفهم شيئاً لدى الارادة بوصفها خيراً لن يمكنها التخلف عن اختياره وتعد الدعوة كاملة الآن . فالرؤية الواضحة للخير تؤدي إلى الفعل كما تؤدي رؤية الحق المتميزة إلى القبول . لأن الخير والحق ليسا سوى شيء واحد وهو الوجود . ولذا كان ديكارت يستطيع ان يقول اننا لا نكون أحراراً ابداً مثلما نكون عند فعل الخير . وهو يستبدل هنا تعريف الحرية عن طريق قيمة الفعل (حيث ان الفعل الأكثر حرية هو الافضل والاكثر مطابقة للنظام الكوني) بالتعريف عن طريق الاستقلال الذاتي . وهذا متفق مع منطق المذهب : إذا لم نخترع خيراً واذا كان للخير وجود قبلي مستقل فكيف يمكننا أن نراه دون ان نفعله ؟

ومع ذلك نجد مرة أخرى في البحث عن الحق مثلما نجد في متابعة الخير استقلالاً ذاتياً حقيقياً للإنسان . ولكن هذا بوصفه عدماً فقط . وذلك عن طريق عدمه ، وباعتبار ماله من مشغولية بالعدم والشر والخطيئة يفلت الإنسان من الله . لأن الله بوصفه ملاء لا نهائياً للوجود لن يحوي العدم أو ينظمه . ولذلك وضع في أنا الجانب الايجابي أو الوضعي . فهو المسؤول عن كل ما هو موجود في أنا . وبمحدود يأتي ونهائيتي وبوجهي الظليل التحول عنه . واذا احتفظت بحرية اللاإبالية فذلك فيما يتعلق بما لا أعرفه أو بما أعرفه معرفة سيئة أو بالافكار المجترأة المتورة المضطربة . وبما انني عدم فيمكنني ان اقول لكل هذه الاعدام لا . يمكنني ألا اصمم على العمل والاثبات . وبما ان نظام الحقائق موجود خارجي انا بما سيؤدي الى تعريفي باستقلال ذاتي فليس ذلك هو الاختراع

الخلاق وانما هو الرفض . وبالرفض حتى لا نعود قادرين على الرفض نكون أحراراً . ولذلك يصبح الشك المنهجي النموذج نفسه للفعل الحر .

ويمكن التعرف في القدرة على الافلات وعلى التخلص وعلى النكوص الى الخلف على ما يعد تصوراً قليلاً لسلبية هيكل . ويبلغ الشك كل القضايا التي تثبت شيئاً خارج فكرنا ، اي اني أستطيع ان أضع كل الموجودين بين قوسين فأكون مباشراً لحريتي مباشرة كاملة حيناً أعدم كل ما يوجد بوصفي أنا نفسي فراغاً وعدمًا . والشك قطع للاتصال بالوجود . وبواسطة الشك يجد الانسان امكانية دائمة للانفصال عن العالم الموجود ولتأمله فجأة من عل كتوالٍ خالصٍ من خيالات الظل . وبهذا المعنى يكون أعظم اثبات لمملكة الانسان : ويدل افتراض الشيطان الخبيث بوضوح في الواقع على ان الانسان يمكن ان يفلت من كل أنواع الخداع ومن كل المصائد . وهناك نظام للحق لأن الانسان حر . وحتى إذا لم يوجد ذلك النظام يكفي ان الانسان كان حراً حتى تدول دولة الخطأ تماماً . ذلك ان الانسان يستطيع بوصفه ذلك السلب المحض وذلك الايقاف الخالص للحكم أن ينسحب في كل لحظة من الطبيعة الكاذبة الخداعة على شرط أن يبقى ساكناً كمن يسترد أنفاسه . بل يستطيع ان ينسحب من كل طبيعة فيه : من ذاكرته ومن خياله ومن جسمه . يمكنه أن ينسحب من الزمن نفسه وان يحتمي في أبدية اللحظة : ولا شيء يدل أفضل من ذلك على ان الانسان ليس كائنًا من « طبيعة » . ولكن في اللحظة التي يدرك فيها ذلك الاستقلال الذي لا يمكن مساواته أمام جبروت الشيطان الخبيث وأمام الله نفسه يفاجئ الانسان نفسه كعدم خالص . وأمام الكائن الذي وضع كله بين قوسين لا يبقى غير لا بسيطة بغير جسد وبغير ذكريات وبغير معرفة وبلا أحد . وهذا الرفض الشفاف من كل شيء هو ما يبلغ ذاته بذاته في الأنا أفكر او الكوجيتو كما تشهد بذلك عبارة : « انا أشك فأنا اذن موجود » وانا أفكر فأنا اذن موجود » (بحث عن الحقيقة) . وعلى الرغم من ان هذا المذهب يستوحي الفاعلية الرواقية ، فما من شخص قبل ديكارت استطاع ان يؤكد علاقة حرية الاختيار بالسلبية . لم يبين احد ان الحرية لا تنتج من

الانسان كموجود أي ملاء من الوجود بين ملاءات اخرى في عالم بلا فجوة وانما من الانسان كغير موجود أي على العكس من حيث هو نهائي محدد . غير أن هذه الحرية لا ينبغي لها مجال ان تكون خلاقة طالما انها لا شيء . انها لا تملك القدرة على انتاج فكرة . لأن الفكرة حقيقية أي تلك وجوداً معيناً لا أستطيع ان أهبطها اياه . وعلى كل حال سيذهب ديكارت نفسه الى التحديد من طاقتها طالما ان الامر عنده يتلخص في انه اذا ظهر الكائن – الكائن المطلق الكامل اللانهائي اللانهائية – فاننا لا نستطيع أن نخرمه من انضمامنا اليه . ونحن نلاحظ اذن انه لم يدفع بنظريته عن السلبية الى نهايتها : « طالما ان الحقيقة تتألف من الوجود وان الخطأ يتألف من اللاوجود وحسب » (٢٢ ابريل سنة ١٦٤٩ من خطاب الى كليرزيلان) . وقوه الرفض في الانسان تتألف فقط من رفض الخطأ وباختصار من قوله لا الى اللاوجود . واذا استطعنا الاحتفاظ بموافقتنا على اعمال الشيطان الحيث فليس ذلك من حيث هي غير موجودة أي من حيث حيث امتلاكها لمستوي أدنى للوجود على الاقل بوصفها امتثالاً لصحبة كانت أو غير صحبة . بل يكون ذلك من حيث هي غير موجودة اي من تسدد البصر كذباً نحو أشياء لا وجود لها . واذا استطعنا ان نسحب انفسنا من العالم فليس ذلك لوجود ذلك العالم في جلالاته المليئة الرفيعة كإثبات مطلق ولكن من حيث يبدو لنا العالم في غير نظام بمداخله الحواس ومن حيث تفكر فيه بدون تمام عن طريق بعض الافكار التي نجعل اسسها . وهكذا يتأرجح ديكارت دواماً بين هوية (اي ان يكون الشيء هو هو) الحرية مع السلب أو سلب الوجود (وهذا سيكون حرية اللامبالاة) وبين مفهوم حرية الاختيار مثل سلب بسيط للسلب . وباختصار فديكارت ان يدرك السلبية المنتجة . حرية غريبة . وهي تتكون على درجتين : في الدرجة الاولى تكون سلبية وهذا هو استقلالها الذاتي . ولكنها تنقص الى ان تصبح رفضاً لقبولنا للخطأ أو للأفكار الموهوشة . وفي الدرجة الثانية تغير من دلالتها وتصير انضماماً ايجابياً . غير ان الارادة تفقد استقلالها الذاتي وينفذ الوضوح الكبير الموجود في الفهم

ويعمل على تحديد الارادة . أهذا هو ما قصد اليه ديكارت وهل تتجارب النظرية التي أقامها حقاً مع العاطفة الاولى التي نشأت لدى ذلك الرجل المستقل المفرور عن حرية اختياره ؟ لا يبدو الامر كذلك . أولاً هذا الرجل الفردي الذي يلعب شخصه نفسه مثل هذا الدور في فلسفته سواء في تتبع تاريخ أفكاره في مقاله على المنهج وسواء في مقابلته لنفسه كما لو كان حدثاً لا يتزعزع في طريق شكه استلزام أن يدرك حرية غير تجسدية وغير فردية . وذلك لأن الذات المفكرة اذا كان علينا أن نصدق فيما قاله عنها ليست سوى سلبية بحتة . هي ذلك العدم أو تلك الرجفة الهوائية الخفية التي لا تخضع وحدها لأي مشروع في الشك والتي ليست شيئاً آخر سوى الشك نفسه . وعندما تخرج الذات المفكرة من هذا الاشياء فذلك كي تصبح معراجاً خالصاً للوجود . فبين العالم الديكارتي الذي لا يزيد في حقيقته على الرؤية البسيطة للحقائق الأبدية وبين الفيلسوف الافلاطوني الذي مات جسماً ومات حياة ولم يعد سوى تأمل للصور والذي يشتهه بالعلم نفسه لا يوجد فارق كبير . ولكن الانسان في داخل ديكارت كان يطمح الى مسائل أخرى . كان ينظر الى حياته مثل مشروع . وكان يريد ان يكون العلم تاماً وأن يتم على يديه . بيد أن حريته لم تكن تسمح له بإتمامه . وكان يأمل أن تتوقف الانفعالات في ذاتها على شريطة استخدامها استخداماً طيباً . وكان يستشف على نحو ما تلك الحقيقة المتناقضة في وجود انفعالات حرة . وكان يقيم أيضاً من على الكرم الحقيقي الذي عرفه في هذه الكلمات : « أعتقد أن الكرم الحقيقي الذي يجعل الانسان يقدر الانسان يقدر نفسه الى أعلى درجة يمكنه ان يقدر نفسه فيها بالطريق المشروع هو الذي يتألف من جزءين فقط : الجزء الأول ما يعرف انه لا يوجد شيء ينتمي اليه حقاً سوى هذا التنظيم الحر للارادات وانه لا يوجد سبب لمدحه أو ذمه إلا استعماله الحسن أو السيء لهاتيك الارادات . والجزء الثاني ما يحسه في نفسه من القرار الثابت الدائم في استخدامها استخداماً حسناً أي في عدم افتقاد الارادة ابداً لاعداد وتنفيذ كل الاشياء التي سيحكم عليها بالأفضلية : وهو اتباع الفضيلة

تماماً » (بحث في الانفعالات مادة رقم ١٥٣) .

بيد ان هذه الحرية التي اخترعها والتي يمكنها فقط ان تضبط الرغبات حتى
تحدد النظرة الواضحة للخير قرارات الارادة لن تملك تبرير هذا الاحساس
المغرور في ان يكون المرء المؤلف الحقيقي لأفعاله والحال ان الدائم لمشروعاته
البحر كما انها لن تعطيه الوسائل لاختراع رسوم تخطيطية فعالة وفقاً لقواعد
المنهج العامة . ذلك ان ديكارت بوصفه عالماً دوجامطيقياً ومسيحياً محافظاً
يتترك نفسه فريسة النظام المقرر سلفاً للحقائق الأبدية والنسق الأبدي للقيم التي
خلقها الله . وإذا لم يخترع الانسان الخير كما يراه وإذا لم ينشئ العلم فحريته
اسمية فقط . وتلحق الحرية الديكارتية هنا بالحرية المسيحية التي لا تعدو ان
تكون حرية مزيفة : فالانسان الديكارتى والانسان المسيحي كلاهما حر من
الشر لا في الخير وفي الخطأ لا في الصواب . ويقودهما الله بيده بمؤازرة
الأنوار الطبيعية وفوق الطبيعية التي وزعها عليها نحو المعرفة والفضيلة
التي اختارها لهما . وليس أمامهما سوى ان يستسلما . وكل فضل ينتج عن هذا
الارتقاء يرجع إلى الله . ولكنهما يخرجان عن حدود سلطانه من حيث كونهما
عدماً . فهما احرار في ان يتركا يده في منتصف الطريق وأن يقفزا الى عالم
الخطيئة واللاوجود . وعند تقييد الحساب يمكنهما دائماً طبعاً أن يحفظا أنفسهما
من الشر الذهني والأخلاقي : حفظ النفس وضمان النفس وإيقاف الحكم وتعطيل
الرغبات وقطع الأفعال في وقتها . وكل ما يطلب اليهما عامة هو عدم عرقلة
مشيئات الله . غير أن الخطأ والشر في النهاية هما لاجودات . وليس للانسان
حتى حرية انتاج شيء ما في هذا المجال . وإذا عاند نفسه في خطيئته وفي
أحكامه السابقة فسيكون ما يخلقه عدماً . ولن يضطرب النظام الكوني في شيء
بسبب عنادهما . ويقول كلوديل « بل الأسوأ ليس دائماً مضموناً » . ومجال
المبادرة الانسانية الوحيد في المذهب الذي يخلط الوجود والأدراك هو تلك
الأرض غير الشرعية التي يتحدث عنها افلاطون والتي لا نلاحظها ابداً إلا في
الأحلام كخط فاصل بين الوجود واللاوجود .

ولكن ما دام ديكارت يندرجنا بأن حرية الله ليست أكثر تكاملاً من حرية الإنسان وإن احدهما صورة للآخرى فنحن نملك وسيلة بحث جديدة للقيام بالتحديد الدقيق للمقتضيات التي كان يحملها في شخصه والتي لم توفر له فرصة ارضائها المصادر الفلسفية . وإذا كان قد فهم الحرية المقدسة كمشابهة تماماً لحرية الخاصة فإنه يتحدث اذن عن حرية الخاصة كما كان يمكنه أن يتصورها بغير عقبات الكاثوليكية والدوجماطيقية عندما يقوم بوصف حرية الله . هنا توجد ظاهرة واضحة للاعلاء والتبديل . وإله ديكارت هو أكثر الآلهة التي صاغها الفكر البشري حرية . انه الإله الخالق الوحيد . وهو لا يخضع في الواقع لأي مبادئ حتى لمبدأ الهوية ولا لأي خير سلطاني يقوم فقط بتنفيذ ما يليه . وهو لم يخلق الموجودين فقط وفقاً لقواعد فرضت على ارادته فرضاً ولكنه خلق دفعة واحدة الكائنات ومبادئها والعالم وقوانينه والافراد والمبادئ الاولى :

« لقد أنشأ الله الحقائق الرياضية التي تسمونها أبدية وهي تستمد وجودها منه كلية على نحو ما تفعل كل المخلوقات الباقية . وكلامنا عن الله يشبه في الواقع كلامنا عن جوبيتر أو ساتون ويجعله خاضعاً لنهر الجحيم استيكس الذي كانت الآلهة تقسم به وكذلك للمصائر إذا قلنا خلال هذا الكلام ان الحقائق مستقلة عنه . ان الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة كما ينشئ ملك قوانين مملكته » (خطاب إلى ميرسين في ١٥ ابريل سنة ١٦٣٠) . وأقول مرة ثانية ان الحقائق الابدية حقيقية أو ممكنة لسبب واحد فقط وهو ان الله يعرفها حقيقية او ممكنة وانها على العكس ليست معروفة لدى الله بوصفها حقيقية كما لو كانت حقيقية وهي مستغنية عنه . وإذا فهم الناس معنى كلامهم جيداً فإنهم لا يستطيعون دون تجديف أن يقولوا اطلاقاً ان الحقيقة الخاصة بأي شيء تسبق معرفة الله بهذا الشيء لان الارادة والمعرفة ليسا سوى شيء واحد في الله . بحيث ان الله بمجرد ارادته لشيء يعرفه وبهذا فقط يصبح الشيء حقيقياً . لهذا لا يجب ان يقال انه اذا لم يكن الله فعلى الرغم من ذلك كانت هذه الحقائق

تصير حقيقية ... » (من خطاب الى ميرسين في ٦ مايو سنة ١٦٣٠) .
« انك تسألني ماذا دفع الله إلى خلق هذه الحقائق . وأقول انه كان حراً
ايضاً في ان جعل » كل الخطوط المسطرة من المركز إلى المحيط متساوية « تبدو
غير صحيحة مثل عدم خلق العالم . ومن المؤكد ان هذه الحقائق ليست بالضرورة
متحدة بماهيتها أكثر من المخلوقات الاخرى ... » (من خطاب الى ميرسين في
٢٧ مايو سنة ١٦٣٠) وان الله أراد ان بعض الحقائق تكون ضرورية لا يعني
ان نقول انه أرادها بالضرورة . لأنه شيء آخر بالمرّة ان يريد أن تكون
ضرورية وان يريد بالضرورة أو ان يكون ضرورياً ان يريد » (من خطاب
إلى ميسلاند في ٢ مايو سنة ١٦٤٤) .

وهنا يتكشف معنى المذهب الديكارتي . لقد فهم ديكارت جيداً أن
تصور الحرية كان يتضمن مقتضى الاستقلال الذاتي المطلق وان الفعل الحر كان
انتاجاً جديداً على الاطلاق لا يمكن ان تحتوي جرثومته في حالة سابقة على
العالم وان الحرية والخلق ليسا سوى شيء واحد بالتالي . وتفقّد حرية الله على
الرغم من تشابهها مع حرية الانسان الطابع السلبي الذي كانت تضعه تحت غلافها
الانساني . فهي انتاجية بحجة وهي الفعل الزماني الممتاز والأبدي الذي جعل
الله به العالم والخير والحقائق الأبدية موجودة . ومن ثم لا بد من البحث عن
جزر كل عقل في أعماق الفعل الحر . ان الحرية هي اساس الحق . والضرورة
الصارمة التي تظهر في نظام الحقائق هي نفسها مسنودة بواسطة الاحتمال
المطلق لحرية الاختيار الخلاق . وكان هذا العقلاني الدوجماتيقي قادراً
مثل جوته على أن يقول « في البدء كان الفعل » ولا يقول « في البدء كانت
الكلمة » أما فيما يتعلق بالصعوبة التي نجدها في تأييد الحرية أمام الحقيقة فقد
رأى خلاها الحل بأن أدرك خليفة هي في نفس الوقت ذهنية كما لو كان الشيء
المخلوق بقرار حر يمسك بنفسه على نحو ما امام الحرية التي تعينه على الوجود
ويستسلم في نفس اللحظة للفهم . ليست الإرادة والحدس في الله إلا شيئاً واحداً .
والوعي المقدس تكويني وتأملي في آن معاً . وعلى هذا النحو اخترع الله الخير .

فهو لا يميل بكمال إلى اتخاذ قرار فيما يتعلق بالأفضل . ولكن الأفضل هو ما قرره ولأنه قد قرره فهو خير مطلق . والحرية المطلقة التي تخرج العقل والخير والتي ليس لها حدود أخرى سوى نفسها وإخلاصها لنفسها ... هذه في النهاية هي المزية القدسية في نظر ديكارت . ولكن لا يوجد من ناحية أخرى في هذه الحرية أكثر مما في الحرية الانسانية . وقد كان ديكارت مدركاً الى انه لم يقيم إلا بالتوسع في المحتوى الضمني لفكرة الحرية حين قام بوصف حرية الاختيار الخاصة بإلهه . ولهذا لم تكن الحرية الانسانية محددة بنظام للحریات وللقيم التي تتقدم لقبولنا كأشياء أبدية وكأبنية ضرورية للوجود . ان الإرادة الإلهية هي التي وضعت هذه القيم وهذه الحقائق . وهي التي تساندها . وحریتنا لا يحدها سوى الحرية الإلهية . وليس العالم الا من خلق الحرية التي تحفظه الى ما لا نهاية . وليست الحقيقة شيئاً إذا لم تكن هذه القوة الإلهية اللانهائية تريدها وإذا لم تسترجعها وتأخذها على عاتقها وتصادق عليها الحرية الانسانية . ويواجه الانسان الحر وحده الله المطلق الحرية . الحرية هي أساس الوجود وبعده الحتمي . وهي في هذا النسق الصارم المعنى العميق والواجهة الحقيقية للضرورة . وهكذا ينتهي ديكارت في وصفه للحرية الإلهية بأن يربط وبأن يفضح حدسه الاول لحرية الخاصة . وكان قد قال عنها انها « تعرف نفسها دون برهان وبواسطة تجربتنا لها وحدها » ولا يهمننا إلا قليلاً انه كان مضطراً لظروف عصره وكذلك بسبب نقطة ابتدائه الى تحويل حرية الاختيار الانسانية قوة سلبية فقط في الرفض الى حد الادعاء في النهاية والاستسلام للرعاية الالهية . ولا يهمننا إلا قليلاً ايضاً انه جعل هذه الحرية الأصلية التكوينية كالاقانيم في الله وادرك وجودها اللانهائي عن طريق الكوجيتو أو الانا افكر نفسه . ولكن سيبقى مع ذلك ان قوة هائلة للإيجابية الإلهية والانسانية تجوب الكون وتسندة . ويجب انقضاء قرنين من الازمات - ازمات الايمان وأزمات العلم - لكي يسترجع الانسان تلك الحرية الخلاقة التي وضعها ديكارت في الله ولكي نشك في النهاية في هذه الحقيقة التي تعد أساساً هاماً للزعة الانسانية : أعني ان الانسان هو

الكائن الذي دفع ظهوره الى وجود العالم . ولكننا لا نؤاخذ ديكرارت لأنه أعطى الله ما هو من أخص خصائصنا . اننا سنعجب به لأنه أرسى اسس الديمقراطية في فترة الاستبداد ولأنه تابع مقتضيات فكرة الاستقلال الذاتي حتى النهاية ولأنه فهم قبل هيدجر مؤلف كتاب « حول ماهية الأسس » ان الحرية كانت الاساس الوحيد للوجود .

حاشية – في مجلة كريتيك أخذت على سيمون بيترمون في هذا المقال انني تجاهلت « الحرية ضد الشخص نفسه » وهذا لانها تجهل هي نفسها ديالكتيك الحرية . من المؤكد ان الحرية ضد الشخص نفسه موجودة . والنفس عبارة عن طبيعة في نظر الحرية تسعى لتغييرها ولكن لكي تكون « النفس » لا بد أن تكون حرية أولاً . والطبيعة ليست إلا خارجية أي سلباً جذرياً للشخص . وحتى الفوضى وهي المحاكاة الداخلية للخارجية وحتى الخلل العقلي يفترضان الحرية .

الانسان والأشياء

إذا اقتربنا من مؤلفات فرانسيس بونج المنشورة بدون فكرة سابقة وجدنا أنفسنا نميل الى الاعتقاد أولاً بأنه شرع في وصف الأشياء بعاطفة فريدة نحوها مستخدماً الوسائل السطحية أي مستخدماً الكلمات ... كل الكلمات المستعملة المطوية المتآكلة كما تتقدم بنفسها إلى الكاتب الساذج أو كتشكيلة من أي الوان فوق المطئة (لوح الالوان الذي ينثر المصور ألوانه عليه وقت العمل) . ولكن بقليل من القراءة في انتباه نشعر بالحيرة . ان لغة بونج تبدو خداعة ساحرة . وكلما اكتشف لنا جانباً جديداً من الشيء المسمى ضاعت الكلمات منا ولم تعد نفس الادوات اللينة المتبدلة الخاصة بالحياة اليومية وصارت توحى ببعض جوانبها الجديدة . حتى ان قراءة كتاب « التشيع للأشياء » تبدو غالباً كما لو كانت ذبذبة قلقلة بين الشيء والكلمة وكما لو لم نعد نعرف جيداً في النهاية ما اذا كانت الكلمة هي الشيء او الشيء هو الكلمة .

فالقلق الاصيل لدى بونج هو قلق الاسمية . وهو ليس فيلسوفاً أو على الاقل ليس فيلسوفاً من مبدأ الأمر ولا يهمه اعطاء الشيء مقابل أي ثمن . هو أولاً يتكلم ويكتب . واعطى احد كتبه اسم « غضبة التعبير » ويتصور نفسه في كتاب « زهرة الميموزا » كشهيد سابق للغة . وهو رجل في سن الخامسة والاربعين ويزاول الكتابة منذ ١٩١٩ . وهذا يدل على انه وصل إلى الأشياء عن طريق منعطف التفكير عن اللغة .

وعلى الرغم من ذلك فلنحاول ان نتفاهم . لا ينبغي ان نعتقد أنه يتكلم
لمجرد الكلام أو ان موضوعات وصفه لا تعدو ان تكون موضوعات لا ابالية ولا
حتى استقصاءاته للكلمات قد ساقته الى الوعي بوجود الاشياء . فهو يقول هو
نفسه في « زهرة الميموزا » : « عندي في داخلية نفسي فكرة عن زهرة الميموزا
لا بد ان اخرجها ... ولعل الميموزا هي التي ابقظت حسيتي . فقد طفوت
منتشياً فوق امواج عطرها القوي . حتى انه في كل مرة تظهر فيها زهرة الميموزا
داخل نفسي او في محيطي تعيد الي ذكرى كل ذلك ثم تذبل توأ ... وما
دمت اشتغل بالكتابة سيكون من غير المقبول ألا يصدر عني كتاب عن
الميموزا » .

ولذلك نلاحظ انه لا يقع على الاشياء مصادفة . غير ان الاشياء التي يحدثنا
عنها قد اختارها اختياراً . فقد اقامت هذه الاشياء في نفسه سنوات طوالاً
واحتشدت في خلده وافترشت قاع ذاكرته . وكانت حاضرة لديه قبل ان يعاني
مضايقات الكلام . بل لقد كانت هذه الاشياء تعقب برائحتها في كيانه بدلالتها
الحفية قبل ان يتشيع للكتابة عنها . وهذا الجهد الذي يبذله حالياً لا يهدف الى
تثبيت صفاتها بعد الملاحظات المدققة بل ليصيد هذه الامساخ التي عشت
وأزهرت في اعماق نفسه ولتتقيأها . و يروون ان فلوير اعتاد ان يقول لموباسان :
« ضع نفسك أمام شجرة وقم بوصفها » واذا اعطيت هذه النصيحة لاحد كانت
عابثة . لان الذي يقوم بالملاحظة يستطيع ان يسجل المقاييس وهذا هو كل ما
في الامر . ولكن الشيء سيرفض دائماً اعطاءه معناه . ووجوده . وبونج ينظر
بلا شك الى الميموزا .. انه ينظر اليها طويلاً في تأنٍ . ولكنه يعرف سلفاً ما
يبحث عنه فيها . ويبدو الحصى والمطر والريح والبحر في نفسه كالعقد . وهذه
العقد هي ما ينبغي توضيحه . واذا شئنا ان نعرف لماذا يشرح نفسه بعقدة
الحصى وبعقدة القواقع وبعقدة الرغبة بدلاً من عقدة أوديب المبتذلة أو من
عقدة النقص الى جانب ما قد يكون فيه من مركب النقص فسنزعم انه كذلك
بالنسبة الى كل منا وان هذا هو سر شخصيته في وقت واحد .

وعلى الرغم من ذلك فقد كان من اولئك الذين اخذ مياهم الادبي طابع الصراع الغاضب ضد اللغة . فاذا كان قد هضم عالم الاشياء وتمثله فقد اكتشف اول الامر فضاء الكلمات الكبير المنبسط . وهو يقول : الانسان لغة . ويضيف الى ذلك في مجال آخر بنوع من اليأس : « كل شيء كلام » . وسنفهم بعد قليل معنى هذه العبارة اكثر . ولنلاحظ الآن تشييعه لاعتبار الإنسان برانياً على طريقة السلوكيين . ولن يكون هناك مجال للفكر في أي جزء من أجزاء مؤلفه . وما يميز الانسان من الانواع الاخرى هو ذلك الفعل الموضوعي الذي نسميه الكلام وتلك الطريقة الاصلية التي يخفق بها الهواء ويبني حول نفسه شيئاً ذا رنين . ويذهب بونج أيضاً الى حد جعل الكلام من الطبيعة او هو يذهب الى تطبيع الكلام اذا صح هذا التعبير . وهو يفعل ذلك بأن يحيله الى احدى افرازات الحيوانات البشري او يحيله الى لعب مشابه للعب القواقع . « ان اللعاب الحقيقي المشترك للافقرات البشرية هو الكلام » . او يقول « ابتها الافقرات ذات الشكل غير المكتمل ... يا ملايين النمل ... لم يعد لكم مأوى سوى بخار دماغكم الحقيقية المشترك وهو الكلام » .

ويعتبر بونج الكلام قوقعة حقيقية تغلفنا وتحمي عربنا . انه قوقعة قننا بافرازها بحجم اجسامنا الرخوة . وهو يعد نسيج الكلمات وجوداً حقيقياً يمكن تحسسه ويرى الكلمات من حوله ومن حولنا . ولكن هذا المفهوم الموضوعي المادي الصارم للحديث هو في نفس الوقت تأييد للغة بغير تحفظ . وبونج انساني النزعة . ولما كان الانسان يكون انساناً بالكلام يقوم بونج بالكلام من اجل خدمة ما يتصل بالانسانية . وذاك هو الاصل المعترف به لميله ككاتب . « لا أدري لماذا اتعشم ان الانسان بدلاً من أن يبني هذه النصب التذكارية الضخمة التي لا تقوم دليلاً الا على عدم التناسب القبيح في خياله وفي جسده .. أقول اتعشم ان يقوم الانسان بدلاً من ذلك بالاهتمام بأن يخلق لنفسه على الاجيال مسكناً لا يكبر جسمه بكثير وان تكون كل خيالاته واسبابه لذلك مفهومة على انه يستخدم هناك عبقرية في تعادلية التركيب لا في عدم

التناسب ... ومن وجهة النظر هذه يعجبني خصوصاً بعض الكتاب بالذات وبعض الموسيقين المترنين ويعجبني الكتاب أكثر من سواهم لأن نصيبهم التذكاري قد شیده الافراز الحقيقي المشترك للانسان اللا فقري ... »

ليكن الغرض اذن خدمة ما يتصل بالانسان عن طريق الكلام . ولكن يجب أيضاً ان تكون الكلمات معدة لذلك . ويمثل بونج نفس الجليل الذي ينتمي اليه باران . وهو يقاسمه هذا المفهوم المادي الخاص باللغة والذي يرفض تمييز الفكرة من الفعل . وقد عرف مثله عقب حرب ١٩١٨ ذلك التحدي المفاجيء نحو الحديث الذي كان يمثل خيبة امـل مرة . وقد شرحت أسباب ذلك في موضع آخر . ويبدو ان التاريخ سيسجل في وقت متأخر « أزمة لغوية » بين السنوات ١٨ و ٣٠ . وقد مهد الطرق لهذه الأزمة كل من البحوث الرمزية وأزمة العلوم المعروفة ونظرية الاسمية العلمية والنقد البرجسوني . بيد أنه كان ينقص شباب ما بعد الحرب حوافز أكثر صلابة . لقد ظهر عدم الرضا العنيف لدى المسرحين من خدمات الجيش كما ظهر عدم تكييفهم . وحدثت الثورة الروسية وانتشر الاضطراب الثوري في كل مكان تقريباً فوق القارة الأوروبية . وإلى جانب الحقائق الجديدة الغامضة التي ظهرت كنصف بشر ونصف سمك ظهر هبوط مترنح للأسعار في الكلمات القديمة التي لم تقو تماماً على تسمية هذه الحقائق بينما حال غموض صور الوجود هذه دون اختراع تسميات جديدة لها . ولكن لم يكن متاحاً لكل الساخطين على أي حال ان يصوبوا غضبهم نحو اللغة . كان ينبغي لذلك ان تعزى الى اللغة أولاً قيمة خاصة . وكان ذلك شأن بونج وباران . ولم يقلق الذين اعتقدوا القدرة على انتزاع الأفكار من الكلمات قلناً كبيراً أو لعلهم صرفوا طاقتهم الثورية الى مجال آخر . أما بونج وباران فقد عرفا الانسان مقدماً بواسطة الكلام . ولكنها وقعا في المصيدة كالفئران لأن الكلام لم يكن يساوي شيئاً . ويمكن ان نقول في هذه الحالة حقاً انهما قد يئسا لأن موقفهما كان لا يسمح لهما بأي أمل . ومعروف ان باران قد انتابه صمت كان يتوارى دائماً فانتقل إلى اقاصي التطرف الارهابي وعاد الى بلاغة

دقيقة . اما بونج فقد اختار طريقاً اكثر التواء .
ان ما يأخذه على اللغة هو انها قبل كل شيء انعكاس لتنظيم اجتماعي يقيقته .
« لا شك ان اول حافز لنا كان القرف مما فرضوا علينا التفكير فيه او قوله » .
وبهذا المعنى كان يأسه اقل شمولاً من يأس باران . وبينما كان باران يعتقد ان
اللغة رذيلة أزلية كان بونج ذا تفاؤل طبيعي يدفعه الى مواجهة الأقوال كما لو
كانت صورة مجتمعا قد غرست الرذيلة فيها . « ولا نستقبحن الاقوال نفسها
ما دام من المسلم به أنها قد ألفت العادات التي تحكمت في الافواه العفنة . ومن
الضروري أن تتوفر شجاعة معينة من أجل ان يقرر المرء الكتابة فضلاً عن
الكلام » .

ويقول : « هذه الهجمات من عربات النقل والسيارات وهذه الأحياء التي لم
تعد تؤوي احد أو لكن تحوي فقط بضائع واضابير الشركات التي تقوم بنقلها ..
هذه الحكومات من رجال الأعمال والتجار ولا بأس منها اذا لم يدعنا احد الى
الاشتراك فيها ... وأأسفاه ! يبلغ الامر منتهى الشناعة حين يتكلم هذا النظام
القذر نفسه داخل نفوسنا . لاننا لا نملك كلمات اخرى ولا كلمات كبيرة اخرى
(أو عبارات اي افكار اخرى) سوى تلك التي يأتي بها الاستخدام اليومي
في هذا العالم الحشن منذ الازل للعهر والفجور » .

وهكذا نراه لا يتعلق حقاً باللغة وانما باللغة « على نحو ما نتكلمها » .
وكذلك شاء حقاً الاحتفاظ بالصمت . وهو يواجه الشعر كشاعر كما لو كان
يواجه مشروعاً عاماً لغسل أوساخ اللغة على نحو ما يستطيع الثوري بطريقة
ما أن يواجه غسل اوساخ المجتمع . وعند بونج العملاق واحد : « لن ائب
اطلاقاً الا مع النشر الثوري او مع الشاعر » .

ولكنه اذا لم يكتشف في اللغة تلك الاستحالة من حيث المبدأ او ذلك
التناقض الصوري الذي رآه باران فيها فانه لا يحسد على وضعه اول الامر .
لانه طالما انه لا يبغى سكوتاً وما دام الصمت مجرد كلمة .. كلمة بغير جدوى ..
كلمة قد تكون مصيدة .. فهو لا يملك اذن سوى كلمات يقيقها كما يسمع النامس

صوته . ما العمل ؟ يتبنى بونج في اول الامر الحل السلبي الذي قدمه اليه السير ياليون أو فوق الواقعيين . وهذا الحل هو هدم الكلمات بالكلمات . « لنسخر من الأقوال بواسطة المصيبة اي بالانتهاك البسيط لها » . المسألة اجمالاً مسألة هبوط جذري للأسعار . وهذه هي سياسة الأسوأ . ولكن ماذا يمكن ان ينشأ عن ذلك من نتائج . أصحيح اننا نقيم الصمت بذلك ؟ ألا شك في اننا نريد بذلك الكلام « كي لا نقول شيئاً » . ولكن هل هي الكلمات التي نهدها في الواقع ؟ ألا تتابع الحركة المطعمة بتلك الافواه العفنة التي نحتقرها ... الا نطرد من الكلمات معانيها الخاصة ... ألن نجد أنفسنا وسط كارثة وفي تعادل مطلق بين كل الأسماء ومضطربين مع ذلك الى الكلام ؟ على أي حال لم يكن فرانسيس بونج عنيداً في هذه المحاولة . وكانت عبقريته تسوقه الى غير ذلك لقد شغل نفسه بانتزاع الكلمات من أولئك الذين كانوا يسيئون استخدامها وبمحاولة اعطاء ثقة جديدة للأقوال . وقد تبين منذ سنة ١٩١٩ حلاً يعتمد على عدم كمال الفعل :

« إليّ بالنجدة ايها الضرورة القدسية في عدم الكمال .. ويا ايها الحضور القدسي لعدم التمام وللرذيلة وللموت في الكتابات . وليسمح خلاف الأصل أو المعنى للألفاظ باستقراء جديد لما هو انساني بين العلامات المنفصلة عنه والأكثر نضباً وادعاء وتصدرأ . ولتكن كل التجريدات مستهلكة داخلياً ولتذب من أثر الحرارة الخفية للرذيلة .. تلك الحرارة التي يولدها الزمن والموت وغيوب العبقرية » .

وما يعيبه على الكلمة هو انطباقها تماماً على دلالتها الاكثر ابتداءً وكونها مضبوطة وفقيرة معاً . ولكنه بالنظر فيها بطريقة افضل يتبين فيها تمويهاات وتذريبات وتفككات ومعاني شيطانية الانبات وبعد خفي غير مفيد صنعه كل من التاريخ وغباء أولئك الذين استخدموه . الا يوجد في هذا العمق المجهول عناصر تبعث الشباب في الألفاظ ؟ ليس ما يدعو الى الالحاح كما فعل فاليري حول معانيها الاشتقاقية من اجل بعث النضارة فيها ولا الى اكتشاف وجه ذاتي

لها كما فعل ليريس كي تنهيا لنا بطريقة اكثر تأكيداً . بل يجب ان ننظر اليها بعيني رامبو اللتين نظر بهما الى لوحات التصوير البهاء وأن نفسك بهما في نفس اللحظة التي تعوج فيها ابتكارات الانسان وتحذب وتقلت من الانسان بواسطة كيميائية دلالاتها السرية . أو بعبارة موجزة يجب مفاجأتها وتلكها في الوقت الذي تصير فيه أشياء . أو بما ان الكلمة الاكثر انسانية والاكثر تداولاً على الدوام هي دائماً شيء على وجه معين يجب السعي الحثيث من اجل الامساك بكل الكلمات بمعانيها في ماديتها الغريبة وبنيتها ذي الدلالة وبحسالتها وبقيتها حساسها الذي يعلها . وفكرة (الكلمة - الشيء) تبدو لي أساسية لديه . فهو لا يزال حتى اليوم تراوده مادية الكلمة :

« ايها الآثار الانسانية على بعد ذراع .. ايها الاصوات الاصيلية وتذكرات طفولة الفن .. ايها السجاي والأشياء ذات الاسرار القابلة للمس بمحاستين اثنتين فقط .. أريد ان اجعلك محبوبة من اجل نفسي اكثر مما لاجل دلائلك في النهاية سأرفعك الى حالة اكثر نبلا من مجرد التعيينات البسيطة » . هكذا قال سنة ١٩١٩ . وهنا في « تشيع الأشياء » وهو احدث مؤلفاته يعود الى ذلك التشبيه للكلمات بالفوقية التي يفرزها الانسان وينتشي لتصور القواقع مفرغة بعد اختفاء عنصرنا بين ايادي عناصر أخرى من التي تنتظر اليها كما ننظر نحن إلى القواقع فوق الرمال .

« يا دار المطالعة الفسيحة قد تأوين بعد نهاية الجنس ضيقاً آخرين .. بعض القروء مثلاً .. او بعض العصافير أو بعض الكائنات العليا كما تحمل حيوانات القشرة الصلبة محل الحيوانات الرخوة في الطوق المولد » .

فالكلمة اذ تقلت على هذا النحو من الانسان الذي أنتجها تصبح مطلقاً . والمثل الاعلى عند بونج هو ان تصبح مؤلفساته المكتوبة بالكلمات - الأشياء والتي مستخطى نطاق عصرها ومن الجائز أن تتخطى نطاق نوعها ايضاً .. مثله الاعلى ان تصبح مؤلفاته تلك اشياء بدورها . هل نرى هنا مجرد نتيجة لموقف مادي حاسم ؟ لا اعتقد . ولكن يبدو لي انني اعثر لدى بونج على رغبة مشاركة

لدى كتاب ومصورين كثيرين في عصره . وهي ان ابداعهم كان شيئاً على التحديد وعلى التخصيص طالما كان من ابداعهم .

ولكن بقي هذا المجهود من اجل تحويل معنى الألفاظ حتى ذلك الحين ثورة خالصة . وذلك لأن الدلالات التي تصلبت بعض الشيء والتي اكتشفت تحت قشرة الحس المشترك السطحية لم تكن تتجه بنفسها نحو الاشياء التي اختصت بها . كان لا بد أيضاً من مجهودنا كرتاماً . فهل فهم بونج انه من الضروري ان يكون الثوري الحقيقي بناءً ؟ هل فهم ان كثافة فقه اللغة في الكلمات تخاطر بالبقاء بدون أي جدوى اذا لم نستخدم هذه الكثافة نفسها للدلالة والتحديد ؟ لقد أراد « ان يقترح على كل أفتحام المغاور الداخلية والارتحال وسط كثافة (الكلمات) ... ان يقوم بتقويض شبيه بما تفعله الجحرفة والحراث عندما تظهر فجأة ولأول مرة ملايين القطع والشذور والجذور والديدان والحشرات الصغيرة الدفينة ^١ . »

ولكن بونج تنبه الى اننا لا نستطيع ان نحفر الكلمات وقتاً طويلاً على فراغ . ولعل هذا هو أهم جانب في تفكيره . لقد حاد عن الاسلوبية الكبيرة لدى السيراليين او فوق الواقعيين الذي قام في رأي الكثيرين على صدم الكلمات غير المرتبطة بأشياء بعضها ببعض ، ولم يتمكن من تجديد معاني الكلمات وحك أصولها العميقة كلية الا باستخدامها لتسمية اشياء اخرى . وهكذا تقتضي ثورة اللغة أن يصحبها تحول في الانتباه حتى تكمل لا بد من انتزاع اسلوب الحديث من استخدام المبتذل ومن ارادة نظراتنا في اتجاه الاشياء الجديدة ومن تأدية اصول كثافة الاشياء التي لا حصر لها بواسطة اصول كثافة فقه اللغة التي لا حصر لها .

ما هي هذه الاشياء الجديدة اذن ؟ يقوم عنوان مجموعة بونج بارشادنا .

١ - يتعلق هذا النص الذي أورده بالاشياء لا بالكلمات . ولكن السياق الذي ينشئ توازناً كاملاً بين كثافة الكلمات وكثافة الاشياء يخول لنا الحق هنا في استبدال الكلمة بالشيء .

الاشياء موجودة . ولا بد من التشيع من اجلها بل لا بد من التشيع لها . ولهذا نترك اذن الاحاديث الانسانية الى حد بعيد كما نأخذ في الكلام عن الاشياء التي يختص بها التشيع ^١ . والاشياء هي غير الانساني . على اي حال هناك معنيان لغير الانساني . اذا تصفحت كتاب بونج وجدت انه يكتب عن الحصى والرغوة التي اتعرف عليها مختاراً كأشياء . ولكنه يكتب أيضاً عن السجارة تلك الاداة الانسانية القوية وعن الام الشابة أي المرأة وعن معلم الرياضة وهو رجل وعن مطعم ليمينييه وهو هيئة اجتماعية . وعلى الرغم من ذلك لو قرأت المقطوعات التي تتعلق بالاشياء الأخيرة هذه رأيت كيف ان معلم الرياضة : « اكثر توداً من الطبيعة وقل استقامة من القرد يثب الى الاجهزة وقد تملكه نشاط جم . ويحاول الاستفسار من الهواء بالجزء الرئيسي من جسده المقيّد في الجبل المعقود كما تستفسر الدودة من طينتها . » وليخلص من ذلك يسقط من العقد كدودة القز ولكنه يثب فوق رجلين »

وحينئذ ألاحظ المجهود الذي يبذله بونج ليحذف مزايا الرأس وهو العضو الاكثر انسانية في الانسان . وبالنسبة الينا نحن يمثل الرأس الروح أو جزءاً صغيراً من الروح التي تتأرجح فوق ياقة العنق وتنشئ طائفة متميزة . بيد ان بونج يعيد انتماءها الى الجسد ولا يسميها رأساً ولا وجهاً ولا محياً . منذ ذلك الحين فهذه الكلمات مثقلة بالمعنى الانساني ومحملة بالابتسامات والبكاء وتقطيب الحواجب . انما يسميها رئاسة الجسد . واذا قارن جسم معلم الرياضة بالدودة فذلك من اجل حذف الفروق بين الاعضاء بأن يفرض علينا صورة الحيوان

١ - نستطيع ان نرى في العنوان ذي الدلالة الثلاثية غير المميزة كيف ينزع بونج الى استخدام الكثافة قه اللغوية للكلمات . فثمة تشيع للاشياء ضد الناس وتشيع لرايه عن وجودها (ضد المثالية التي تحيل العالم الى امتثالات) وخلق تشيع حسي من ذلك كله .

الأكثر ملساً والأقل تميزاً في أعضائه حتى لا يصبح الرأس سوى حركة استفسار في أعلى طبقة من طبقات الدوديات . ورغم ذلك يمكن فن الوصف خاصة في أن بونج يعرض معلم الرياضة أمامنا كما لو كان يمثل النوع الحيواني . وهو يقوم بوصفه كما يصف بيفون الحصان أو الزرافة . وما يمكن الحصول عليه بالتعب والجهد يعطينا هو إياه كما لو كان خاصة خلية للنوع . فهو يقول مثلاً : « أقل استقامة من القرد » . وتكفي هذه الكلمات لكي تتحول هذه الاستقامة المكتسبة إلى نوع من الهبة الفطرية . وهو يفك في النهاية رقم الفنان في سلسلة من السلوك التي جمدها الوراثة والتي تتوالى في نظام ترتيب خال من المعنى .

وخذ مثلاً الأم الشابة :

« ويستطيل الوجه قليلاً في ميله غالباً على الصدر . وإذا ارتفعت العيون المنخفضة بانتباه على شيء قريب في بعض الأحيان بدت زائفة قليلاً . وتظهر منها نظرة مليئة بالثقة ولكن مع نشدان التتابع . وتتقوس الأذرع والأيدي وتتقوى . وتجلس السيقان النحيلة جداً والضعيفة جداً عن طيب خاطر بينما تصاعد الركب والبطن الداكنة المنتفخة لا تزال ذات حساسية كبيرة . ويتكيف مراق البطن مع السكون ومع الليل تحت الاغطية .

... ولكن سرعان ما يتصاعد هذا الجسد الكبير بأكمله إلى النحول واقفاً » .

ها هنا تنعزل الأعضاء بعضها عن بعض ويمضي كل منها لنفسه في حياة متباطئة . وتتلاشى الوحدة الانسانية بحيث تواجه شعباً بجرياً لا امرأة . ثم يتجمع كل شيء في السطور الأخيرة . ولكن هذا من أجل تكوين جسم كبير أعمى وليس من أجل تكوين شخص .

تلك اذن ام اسرة ولاعب عقلة وقد تصلبا. انهما اشياء، وكان كافياً اعتبارهما بغير هذا التشيع الانساني الذي يحمل علامات الوجوه والحركات الانسانية للحصول على هذه النتيجة . ولم تلصق في ظهورهما اللافتات التقليدية « فوق » و « تحت » ولم يفترض لهما ضميران ولم ينظر اليها بوصفهما عرائس السحرة .

او بعبارة موجزة لقد خضعا لنظرات سلوكية . وفجأه ها هما يعودان الى الطبيعة . اما معلم الرياضة فيستحيل بين القرد والسنجاب الى انتاج طبيعي . اما الام الشابة فهي من الثدييات العليا التي وضعت .

وقد فهمنا الآن ان اي شيء يظهر كشيء بمجرد اعتنائنا بتعريفه من دلالاته الانسانية الى حد زائد والتي قمنا اول الامر بتحليلها . وفي الحق يبدو المشروع ذا طموح كبير : اذ كيف استطيع انا ان افاجئ الطبيعة بغير ناس مع اني انسان ؟ لقد عرفت فتاة صغيرة غادرت حديقتها في جلبة ثم عادت بعد ذلك اليها في خطوات الذئب « لترى كيف كانت عندما لم تعد هناك » . ولكن ليس بونج الى هذا الحد من السذاجة . انه يعرف جيداً ان مشروعه من اجل بلوغ الشيء عازياً ليس سوى مثل أعلى .

« لا بد من العودة الى زهرة الميموزا نفسها (ذلك الوهم الرقيق !) الآن .. أو اذا شئنا الى زهرة الميموزا بدوني » .

ويكتب في مناسبة اخرى انه يتعشم « وصف (الاشياء) من وجهة نظرها الخاصة . بيد ان هذا غاية او كمال مستحيل ... توجد دائماً علاقة في الانسان .. الأشياء هي التي تتحدث فيما بينها ولكن الناس هم الذين يتكلمون فيما بينهم عن الأشياء ولا نستطيع بحال ان نخرج من الانسان » .

ولا بد ان نحد انفسنا بتقريبات اكثر فأكثر تحديداً . وما يتاح لنا في الحال هو تعرية الأشياء من دلالاتها العملية . وعندما يتكلم بونج عن الحصى يقول :

« إذا قورن بأصغر حصوة يمكننا ان نقول انه يمثل الحجر الذي لا يزال متوحشاً او الذي لم يستأنس بعد عن طريق المكان الذي نعثر عليه فيه لأن الانسان ايضاً لم يعتد استخدامه استخداماً عملياً .

« ولا تزال امامه بعض أيام بلا دلالة في أي نظام عملي بالعالم ، فلننتهز فرصة فضائله » .

ما هي في الواقع هذه « الدلالات العملية » ما لم تكن انعكاساً على اشياء

هذا النظام الاجتماعي الذي يحتقره بونج ؟ فالحصوة تحيل الى حشائش العشب وهذه تحيل الى المنزل وهذا الى المدينة . وهاك من جديد :

« كل عربات النقل الحشنة تلك التي تمر فينا . وهذه المصانع ومراكز الصناعة والمحلات والمسارح والنصب التذكارية الاهلية التي تقوم بتكوين اكثر من مجرد الزخرفة لحياتنا ... »

يوجد اذن لدى بونج اولاً رفض للتواطؤ . فهو يجد في نفسه الكلمات الدنسة الجاهزة ويحد خارج نفسه اشياء مستأنسة حقيرة . وبحركة واحدة يسعى لتخليص الكلمات من انسانيته بالبحث تحت معناها السطحي عن كثافتها الفقه لغوية ولتخليص الاشياء من انسانيته بحك دهان دلالاتها النفعية . وهذا يعني انه من الضروري ان نعود الى الشيء ما دمنا قد حذفنا في ذاته ما يسميه باقاي المشروع . وترتكز هذه المحاولة الى مصادرة فلسفية سأحاول رفع النقاب عنها الآن . ان الموجود في عالم هيدجر هو اولاً اداة . ولكي يرى في نفسه الشيء او الشيء الزماني المكاني يتفق ان يجرب على نفسه الحياد . وتتوقف ثم نقيم مشروعاً للتوقف عن كل مشروع ونظل في موقف « مجرد الإقامة بجانب .. » عندئذ يظهر الشيء الذي لا يعدو ان يكون مظهراً ثانوياً للأداة وهو مظهر يقيم نفسه في آخر الامر على الادائية وكذلك تظهر الطبيعة كمجموعة من الاشياء الجامدة . ولكن حركة بونج عكسية : عنده يوجد الشيء أولاً في عزله غير الانسانية . والانسان هو الشيء الذي يحيل الاشياء الى أدوات . وسيكون كافياً اذن ان نسكت هذا الصوت الاجتماعي العملي في ذاته كما يرفع الشيء النقاب عن نفسه في حقيقته الازلية والزمانية . ويوحى بونج هنا عن نفسه بأنه غير براجماتيكي لأنه يرفض فكرة ان الانسان بفعله يقارن قبلياً بين معناه وبين الحقيقة . فحده الاول هو حدس الكون المعطي . ويكتب : « يجب أولاً ان اعترف بميل جذاب تماماً وطويل وذي خصائص معبرة ولا يقاوم بالنسبة الى روعي » .

« ليس هو اعطاء العالم او اعطاء مجموعة الاشياء التي أراها او التي ادرها

بناظري - كما يفعل أغلب الفلاسفة وكما هو معقول بلا شك - صورة الفلك الكبير أو اللؤلؤ الكبيرة الرخوة الغائمة أو المحاطة بالضباب أو على العكس من ذلك صورة اللؤلؤ الكبيرة الرائقة في صفاء البلور التي قال عنها احدهم ان مركزها في كل مكان ومحيطها لا مكان له .. ليس هو ذلك اذن وانما هو بطريقة قهرية وبالتناوب صورة الاشياء الأكثر خصوصية والأكثر خروجاً على التناسق وذات الشهرة الاحتمالية . وليس فقط الصورة وانما كل الخصائص الذاتية ... كقصن الزنزلخت مثلاً أو كالجبري ... »

وإذا احب كل زهرة وكل حيوان بما يكفي لاعطاء صورته ووجوده الى الكون بالتناوب فان وجود هذا العالم على الأقل لا يسبب أي شك لديه . فهو يعتقد على الأقل انه من المعقول ادراك هذا العالم على ضوء الملامح التي منحتها إياه الواقعية الاعتقادية منذ عشرين قرناً . وفي هذا العالم الجامد من الزنزلخت والجبري أو الفلك المحاط بالضباب يحيد الانسان نفسه شيئاً بين الأشياء . ونحن نجد اذن في هذا المفهوم الذي يكاد يبلغ حد السذاجة تأكيداً للمادية العلمية . أي ان يكون للموضوع أفضلية على الذات . ولكن الوجود يسبق المعرفة الى الوجود . وبذلك تختلط المصادرة الأولية عند بونج بتلك التي تنتمي الى العلم . لقد بدأ بونج مثل كثيرين من الكتاب والفنانين في عصره بنوع من الشك المنهجي . ولكنه رفض أن يضع العلم نفسه موضع الشك . ولعل هذا الحذف من ناحيته سيكون سبباً فيما بعد للدور الخبيث الذي ستلعبه في فكره . غير اننا في هذه اللحظة اكتشفنا غايتنا وموضوعنا . هو في النهاية هذا العالم بما في ذلك الانسان .

« أود أن اقوم بتأليف كتاب مثل كتاب عن الأشياء الطبيعية . ونحن نرى هنا جيداً اختلافه عن الشعراء المعاصرين . انني لا اريد تأليف أشعار ولكن علماً واحداً لتكوين المخلوقات » .

لماذا تتقدم علوم تكوين المخلوقات اليوم في مقطوعات مقطعة ؟ ذلك انه يجب انشاء حروف الكتابة الاولى :

« ان ثراء العبارات المحتواة في أقل شيء كبير الى حد انني لا أبصر بعد شيئاً آخر سوى الأكثر بساطة : حجرة وعشبة ونار وقطعة من الخشب وقطعة من اللحم » .

حينئذ ليس في الأمر الآن ما يدعو إلى كتابة علم تكوين المخلوقات بقدر ما ما يدعو الى كتابة نوع من الخصائص الكونية عن طريق تعيين الكائنات الأولية التي تستطيع بالتالي ان تتشابهك لايحاد كائنات اكثر تعقيداً . يوجد اذن لدى بونج بساطة مطلقة وتعقيد مطلق . فهو لم تمسه فكرة ان الأشياء كلها بسيطة تماماً أو معقدة الى ما لا نهاية وفقاً لوجهة النظر التي نتخذها . فمثلاً هاك حدث بسيط تماماً : رجل يشعل سيجارة . ولكن على شرط ان اعتبر هذا الرجل مع سيجارته مثل شمول واحد معبر . أي ان أقرر هنا ظهور الجشتالط او البناء الشكلي . ولكن اذا كنت أعمى بارادتي عن هذه الصورة التركيبية فسأظل أتعامل مع قدر من اللحم والعظم والأعصاب وسأضطر الى اختيار قطع بسيطة وفي متناول الوصف نسبياً في هذه الجزارة . وهذا هو ما يفعله بونج . بيد أنني أسأله : هذه الوحدة التي يرفضها بشأن المدخن .. لماذا يهبها الى عظمة الفخذ أو إلى عضلة الكتف ؟ سنعود الى هذا الموضوع مرة أخرى .

ها نحن أولاء بالريف . لقد انزلق الريف وسط المدينة . فالكرنبه بالحديقة والحصاة على الساحل الرملي وسيارة النقل في الميدان والسيجارة في المطفاة أو مزروعة في احد الأفواه .. كل هذا واحد طالما اننا مجردون من المشروع . والاشياء هنالك تنتظر . وما نلاحظه أولاً هو انها تتطلب تعبيراً . فهذه هي : التطلعات الخرساء التي تقوم بها من أجل الكلام باسمها وبقيمتها ومن أجلها نفسها خارج قيمتها المعتادة للدلالة بدون اختيار ومع ذلك بوزن هو وزنها الخاص بها » .

لا بد من فهم هذه العبارة حرفياً . ليس هنا صيغة شاعر يريد ان يحدد خصائص الدعوات التي تلقىها الينا اكثر ذكرياتنا غموضاً وغوصاً . ها هنا حدس مباشر لبونج القدر النظري فيه ضئيل جداً . وهو يعود اليه بالحاح في

التشيع للأشياء وخاصة خلال الصفحات الرائعة التي خص بها الأنبات :
« الأشجار .. تطلق أقوالها كموجة أو مثل قيء أخضر . انها تحاول أن تأتي بعشوشاب كامل من الأقوال ... انها تلقي او تعتقد على الأقل انها تلقي بأية أقوال وتلقي بسيقان حتى توقف فيها أيضاً الأقوال .. انها تعتقد في امكان أن تقول كل شيء وأن تغطي العالم تماماً بالأقوال المنوعة : ولا تقول سوى « أشجار » ... ورقة الشجر هي دائماً وكذلك نفس طريقة بسطها ونفس الحد دائماً وكذلك الأوراق متناسبة مع نفسها ومعلقة في تناسب دائماً . ولن يستطيع ايقافها على العموم إلا هذه الملاحظة المفاجئة : لن يخرج الشجر من كونه شجراً إلا بوسائل الشجر » (ص ٢٦ من كتاب : التشيع للأشياء) .

وهذا هو ما يقوم بشرحه مرة أخرى بعد ذلك بهذه الألفاظ :
« انها لا تعدو أن تكون ارادة تعبير . وليس لديها ما تخفيه عن نفسها ولا تستطيع الاحتفاظ بأي فكرة سرية وهي تبسط نفسها تماماً في أمانة وبدون تقييد ... وكل ارادة للتعبير من قبلها عاجزة جنسياً اللهم إلا على انماء جسمها كما لو كانت كل رغبة من رغباتنا تكلفنا مع ذلك بالالتزام بأن يغذي ويعول عضواً بديناً اضافياً . وتلك مضاعفات جهنمية للجوهر عند كل فكرة » (نفس المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٥) .

ولا أعتقد ان احداً بلغ اكثر من ذلك في الخوف من وجود الأشياء . ليس هذا هو مجال المادية والمثالية . فنحن هنا بعيدون جداً عن النظريات في قلب الأشياء نفسها وفجأة نراها كما لو كانت افكاراً معجونة بموضوعاتها الخاصة بها . وكما لو كانت هذه الفكرة التي انطلقت لتصبح كرسياً تجمدت فجأة من الورا الى الامام وصارت كرسياً . اذا نظرنا الى الطبيعة من وجهة نظر الفكرة لا يمكننا أن نتخلص من هذا الحصر العقلي : عدم تميز الامكان من الواقع كما يتمثل بدرجة أقل في حلم النائم وهو خاصة الوجود في ذاته . والواقع ان الاثبات هو دائماً اثبات لشيء ما . أي ان الفعل المثبت يتميز من الشيء المثبت . ولكن اذا افترضنا اثباتاً يلاً المثبت فيه القائم بالاثبات ويمتزج به فان هذا الاثبات لا

يمكنه ان يثبت نفسه سواء بالملاء الزائد أو بتضمن الحاوي للمحتوى تضمناً مباشراً . وهكذا يكون الوجود متكثفاً مع نفسه لأنه على التحديد متملىء بنفسه . وإذا شاء ان يأخذ على نفسه نظرة انعكاسية فها هي تلك النظرة عن الورقة او عن الغصن تتكثف في نفسها بدورها .. انها شيء . تلك هي مساحة الطبيعة التي ندركها حينما ننظر اليها في صمت : انها لغة متحجرة ومن هنا يأتي هذا الشعور بالواجب الذي يحس به بونج نحوها : أن يبين من أجلها .

غير أن محاولات بونج تختلف اختلافاً عميقاً عن الابانة الخاصة بأندرية جيد . فعندما يقوم جيد بالإبانة يريد في نفس الوقت أن يخطط الطبيعة وأن يعيد ضم لمتها وان يجعلها تعيش في النهاية في مستوى الاكتمال الجمالي بحيث تتحقق المفارقة التي نص عليها أوسكار وايلد حين قال : « الطبيعة تقليد للفن » . فالابانة عند جيد بالنسبة الى موضوعها مثل الدائرة الهندسية بالنسبة الى الدوائر في الطبيعة . ويريد بونج فقط أن يعيد لغته إلى كل هذه الأقوال الغائصة في الرمال والمطلية بالغراء والتي تبزغ من حوله من الأرض ومن الهواء ومن الماء . فما العمل ؟

لا بد أولاً من العودة الى ذلك الموقف الساذج العزيز على كل الفلسفات الراديكالية وعلى كل من ديكارت وبرجسون وهوسرل : « يجب أن أظهار بأني لا أعرف شيئاً » .

« فلأخذ في اعتبار الحالة الحاضرة للعلوم : توجد مكتبات كاملة عن كل جزء منها ... فهل يجب اذن أن أبدأ بقراءتها وبتعلمها ؟ لن تكفي أعمار عديدة من أجل ذلك . لقد ضعنا وسط المساحة والكمية الهائلتين للمعارف المحصلة في كل علم ووسط العدد المتزايد للعلوم . وأفضل جانب نؤازره هو اذن اعتبار كل الأشياء كما لو لم تكن معروفة والقيام بالنزهة او الاسترخاء في ظل الغابة أو فوق العشب والشروع في كل شيء من نقطة ابتدائه » .

وهكذا يطبق بونج دون أن يعرف تلك البدئية التي تكن في أصول فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا كلها : « إلى الأشياء نفسها » (die Sache selbst)

An) وطريقة أدائه هي الحب . ذلك الحب الذي لا يحمل رغبة أو حمية أو وجداناً وإنما هو قبول شامل واحترام شامل « وتطبيق تام .. لعدم احراج الشيء » وتكيف كامل ومفصل « بحيث تعالج أقوالك الى الابد العالم كله كما يعالجه هذا الشيء بالحل الذي يشغله وبمشابهاته وبأوصافه .. » باختصار ينبغي ملاحظة الحصة على شاطئ البحر أقل مما ينبغي الاستقرار في قلبها ورؤية العالم بعينها . وذلك على نحو ما يفعل مؤلف القصة الذي ينساب في وعي أبطاله من اجل تصويرهم وبأخذ في وصف الأشياء والناس على نحو ما تبدو .

فهذا الوضع من شأنه أن يسمح بفهم السبب الذي يسمي بونج مؤلفه من أجله علم تكوين الخلق ببدلاً من العلم الكوني ذلك لأنه ليس ثمة وصف . سنجد قليلاً جداً من هذه اللوحات الفجائية اللامعة التي تؤدي بها كاتبة مثل كوليت أو فيرجينيا وولف ظهور شيء بالضبط . فهو يتكلم عن السيارة دون ان يقول كلمة عن الورق الأبيض الذي يغلفها ويتكلم عن الفراشة دون ان يذكر الرسومات التي تلون أجنحتها : فهو لا يهتم بالكيف وإنما بالوجود . ويبدو له وجود كل شيء كمشروع ومجرد للتعبير بل ولتعبير معين لدقة معينة في النضوب والدهشة والكرم والسكون . وإذا زواجنا هذا المجهود نفسه زيادة على الجانب المظهري في الشيء نكون قد بلغنا وجوده . وينشأ عن ذلك هذا المقال في المنهج :

« يمكن سر السعادة كله للتأمل في رفضه اعتبار اكتساح الأشياء لشخصيته شراً . ولتجاشي بلوغ ذلك مرحلة التصوف : يجب أولاً عمل حساب دقيق أي بوضوح لكل شيء من الأشياء التي جعل منها موضوعاً لتأمله . ويجب ثانياً تغيير موضوع التأمل غالباً بما يفي الحاجة والاحتفاظ عموماً بمقياس معين . ولكن أهم شيء بالنسبة إلى صحة التأمل هي التعيين الاسمي لكل الكيفيات التي يكتشفها شيئاً فشيئاً . ولا يجب أن تستفزه الصفات التي تستفزه الى ما هو أبعد من التعبير الدقيق المضبوط » .

وها نحن أولاً نعود الى التسمية التي بدأنا منها والتي تبدو هنا كتمرين

لفضيلة اليونان الأقدمين في الاتزان . ومع ذلك فلنحدد تماماً ما نقوله : عند بونج إذا كان الانسان يقوم بالتسمية فليس ذلك بقصد أن يثبت فقط على صورة فكرة ما من شأنه أن يغامر دائماً بالانحطاط على صورة وجد . اذ ان كل شيء في نهاية الامر يبدأ وينتهي عنده بالأقوال . فهو إذ يقوم بالتسمية يملأ مقاليدته كائنات :

« الفعل هو الله .. ليس ثمة سوى الفعل .. أنا الفعل » .

وعلى ذلك يأخذ فرض الاسم قيمة الاحتفال الديني . أولاً لأن هذا الفرض يقابل لحظة الاسترجاع . وبها ينسحب الانسان المتحلل داخل الشيء ويستجمع نفسه ويستعيد وظيفته الانسانية . ثم خصوصاً لان الشيء كما رأيناه ينتظر اسمه بكل ما لديه من نشاط في التعبير غير الناجح . ولذلك فإن التسمية فعل ميتافيزيقي ذو قيمة مطلقة . فالتسمية هي الاتحاد المتين الحاسم بين الانسان والشيء لان علة وجود الشيء هي استدعاء اسم ولان وظيفة الرجل هي الكلام من أجل اعطاء الشيء اسماً . لهذا يستطيع بونج ان يكتب في موضوع « تحويل الاشياء بالكلام » :

« يمكن أن ينفذ إلى الموجة وإلى مجموعة منها ناقصة نغمة محتواها أو تتزوج على الاقل صورتها حتى مستوى معين .. يمكن أن ينفذ بتأثير الانتظار والنظام ونوع من الانتباه من نفس الطبيعة أيضاً ما من شأنه أن يحدد أوقات تبديلها وتحويلها وأعني به الكلام .

« فالكلام يمثل اذن بالنسبة إلى اشياء الروح حالة شدتها وصعوبتها أو طريقتها في البقاء عمودية خارج وعائها . إذا فهمنا هذا مرة سنجد الفراغ والمتعة لدراسة كيميائياتها في الحذف بهدوء ودقة .

« وأهم ما يلاحظ ويقفز الى العينين هو نوع من الفيضان ومن زيادة حجم الثلج بالنسبة الى الموجة والقطعة المكسورة بذاتها من الوعاء الذي كان شكلاً لا غنى عنه إلى عهد قريب » .

وهذا يعني ان الفكرة تصير شيئاً وتخترق سبيلها الى مجال الروح الموضوعية

بواسطة الفعل نفسه الذي يعطي الى الشيء اسمه . ولا ينبغي أيضاً اعطاء الاسم فقط بل عمل قصيدة شعرية . وبهذا يقصد بونج مؤلفاً خاصاً يستبعد الغنائية بصرامة . فبعد التلصقات والتقريبات التي وفرت له الأسماء والصفات الملائمة للشيء يجب التقاطها وتجميعها في كل تركيبي بطريقة معينة بحيث يقوم تنظيم الفعل نفسه داخل هذا الكل بأداء ظهور الشيء تماماً في العالم ونطقه الداخلي . وهاك هو ما يسميه بونج قصيدة الشعر .

ولا شك في ان ذلك ليس الشيء نفسه تماماً كما رأينا وانه يحفظ علاقته بالانسان : « والا فكل شعر سيعجب الجميع وسيعجب كلاً على حدة .. سيعجب الجميع وفي كل لحظة كما تعجب وتدهش الأشياء الحواس نفسها » ولكن « على الأقل بعجن الكلمات وعدم توقيرها الاولى ... الخ .. » يجب اعطاء تأثير العبارة الحكيمة الجديدة التي تنتج أثر الدهشة والجدة في الأشياء الحسية نفسها » .

ولن تكون هذه القصيدة الشعرية مجرد نسخة من الشيء بل الشيء نفسه بسبب وحدة الكلمات العميقة في ذاتها على وجه الدقة وبسبب بناءها التركيبي والتصاق اجزائها جميعاً .

« لا يجب ان يقترح الشاعر قط فكرة ولكن شيئاً أي انه حتى بالنسبة الى الفكر يجب ان يجعل الشيء ذا وضع معين .
« فالشعر شيء يُقترح على الانسان لمتعته ويُعدّ ويوضع وضعاً خاصاً من أجله ... » .

وها هنا نعثر على ذلك الاتجاه العام في آداب وتصوير القرن العشرين . فهو اتجاه يريد أن تكون اللوحة مثلاً طبيعة خاصة بها وحدها وألا تكون ترجمة ولو حرة للطبيعة . ولكن يجب ان نفهمه جيداً . فها هنا يكون الشكل نفسه في كشافته شيئاً . ويظل المحتوى حركة عميقة للشيء موضوع التسمية . ومهما يكن الامر فإن القصيدة بمجرد انتهائها تستعيد وحدة العالم ببناءها . فكل شيء تعبير على نحو من الاتجاه ما دامت الأشياء في ذاتها تتجه نحو الفعل كما تتجه

الطبيعة في مفهومها الأرسطي نحو الله . كل شيء يعبر ويعبر عن نفسه ويسعى الى التعبير عن نفسه وكذلك التسمية - ذلك الفعل الأكثر انسانية - هي أيضاً وفق تام بين الانسان والكون . ولكن كل شيء شيء على نحو آخر من الانحاء ما دامت التسمية الشعرية قد اعتجنت في نفسها . كل شيء يمر في عالم بونج كما لو كان ثمة مادية دقيقة تستولي من الخلف على الدلالات ذاتها . أو بمعنى أصح كما لو كانت الاشياء والافكار تتلاحم على حد التعبير الذي يقال عن القهوة باللبن . وهكذا ينقل العالم على نفسه لحظة يخرقه الفكر إذ يحتوي في نفسه الفكر - الشيء مع أشياء - الافكار . كل شيء ملاء ويتجسد الفعل « فلا يكون موجوداً سوى الفعل » .

لقد سمى بونج لحظة الوجد التي يبني فيها نفسه خارج نفسه في قلب الشيء « تأملاً » . وقد رأينا أن الحب كما عرفه هو نفسه افلاطوني إلى حد ما طالما انه لا يصحبه امتلاك حقيقي . ولا يجب مع ذلك أن نتخيل ان هذا الحدس يقع تحت طائلة المآخذ التي توجد عادة إلى المواقف التأملية القاطعة . وذلك لأنه حدس من نوع خاص تماماً . أولاً سأسميه بكل ترحيب تأملاً إيجابياً أو فعالاً لانه بدلاً من ايقاف كل تعامل مع الشيء يفترض على العكس ان المرء يتكيف معه بعدد من المشروعات التي يجب أن ترضي فقط الالتزام بعدم النفعية . ويعبر بونج لنا مثلاً انه من أجل توضيح خصائص الغسالة الفريدة :

« لا يكفى تأملها غالباً وأنت جالس على مقعد .

« يجب في تعثر أن تكون قد رفعتها وهي مملوءة بجمل من الملابس القذرة عن الأرض دفعة واحدة الى فوق الموقد حيث يجب سحبها بطريقة معينة بعد ذلك من أجل وضعها وسط البيت تماماً .

« يجب اشعال المشاعل تحتها بحيث تؤدي الى حركتها شيئاً فشيئاً ويجب أيضاً لمس جدرانها الداخلية دافئة كانت أو عالية السخونة ثم يجب سماع الدوري العميق بداخلها وبعد ذلك من ثم رفع الغطاء مرات كثيرة للتحقق من توتر انبجاسات الماء وانتظام الرش .

« ويجب الامساك بالغسالة في النهاية وهي تغلي لوضعها أرضاً » .

« ويجوز أننا نكتشفها فقط في تلك اللحظة ... »

ومن المسلم به انه عندما ينفذ بونج هذه الأعمال المختلفة التي تتطلب القوة من أجل أداء خدمة لزوجته بلا شك أو لاحدى القريبات فانه يقوم بتجربدها من كل دلالة عملية مما قد يكون ذا خسارة بالغة بالنسبة إلى الغسيل . فهو يرى في ذلك مجرد مناسبة لتحقيق اتصال اكثر قرباً معها ولتقدير وزنها ولقياس محيط صدرها بالأذرع وللنفاذ الى حرارتها .

وسيكون التعامل اكثر براءة أيضاً مع أشياء أخرى . فهو يفتح أبواباً للمجرد الاستمتاع بفتحها . « ... السعادة في الامساك بقبضة البطن عن طريق عقدتها من القيشاني بأحد هذه الحوائل العالية الخاصة باحدى القطع » فهو يسلخ جلد الرأس في الصخور القديمة الفظة من طحالبها . وليس ثمة شخص بكل تأكيد لم يفتح قط باباً ولم يجر قط غسالة فوق الموقد ولم ينزع كومة من الرغاري ولم يغطس ذراعه في البحر . وأهم شيء هو ان نعرف ما نضفيه على ذلك التعامل .

ولم يتخل بونج خاصة في لحظة من اللحظات عن تشييع الثوري . وتأتي ايجابية تأمله من أنه يهدم في الأشياء كل النظام الاجتماعي الذي ينعكس عنها . فهو تأمل معارض لكل محاولة غير ذات جدوى للافلات : « علينا أن نعارض كل رغبة في الافلات بالتأمل ووسائله » . ويشارك حدسه من حيث استبعاده للانسانية في اقفال العالم المادي فوق رؤوسنا وفي اضاعتنا كأشياء موجودة بداخله . وعلى ذلك أن يتم بالدرجة التي لا تؤدي الى الوقوع في وحدة الوجود . فلنقل اذن ان مذهبه وحدة وجود توقفت في أوانها . فمن المشاهد انها تتفاعل « ضد » بنفس درجة تفاعلها « مع » . وعلى الرغم من ذلك فهدفها النهائي هو احلال نظام إنساني حقيقي محل النظام الاجتماعي الذي تقوم بإبعاده . ذلك ان التشييع للأشياء يسوق الى « دروس الأشياء » ... ذلك ان ثمة « ملايين الاحساسات في حاجة الى ان تعرف وأن تختبر » .

ولا بد من اكتشافها في قلب الاشياء . واذن فعلينا ان نستولى عليها وأن

نحققها في أنفسنا : « انني أصر على الزعم فيما يتعلق بي انني شيء آخر بالمرّة ... و انني مثلاً بعيد عن كل الصفات التي أملكها بالاشتراك مع الفأر والاسد والشبكة اتطلع الى صفات الجوهرة واتعاون معها ... كلية مثلما أتعاون مع البحر والصخور التي يهجم عليها والحصاة على شاطئه الرملي التي تجذب نفسها بالتالي مخلوقة ... ولا أسيء الظن مقدماً بكل الصفات التي أعتمد على التأمل والتسمية لاشياء غاية في الاختلاف من أجل استشعارها والاستمتاع الفعلي بها فيما بعد » .
قد نعتقد في هذا الموقف انه مذهب في الاستحياء الساذج الذي لا يتعارض مع المادية التي جعل منها بونج منذ قليل مهنة . ولكن الامر بعكس ذلك تماماً . وعندما يغبي بونج ان يستفيد وأن يفيد الآخرين من الاحساسات التي يراها محصورة في قلب الاشياء فليس معنى ذلك أنه يحيل الاشياء الى رجال صفار صامتين بل معناه أنه يأخذ الناس عمداً بوصفهم أشياء . لا شك انه يعزو الى الاشياء التي لا حياة فيها « طرائق سلوكية » . ولكن ذلك أنه يبقى على التحديد سلوكياً تماماً في مذهبه وأنه لا يعتقد ان تصرفاتنا السلوكية لها طبيعة اخرى قبلية غير طبيعتها . يوجد مجهود مادي في كل شيء ويوجد أيضاً جهد ومشروع يخلقان وحدته وديمومته .

ولسنا مخلوقين على نحو آخر . ووحدتنا بالنسبة اليه هي وحدة عضلاتنا وأطراف عضلاتنا (عراقينا) وأعصابنا وذلك الجهد الفسيولوجي ... تلك الوحدة التي تجمع الكل حتى لحظة موتنا . فبدلاً من أن تتوفر هنا أنسنة للحصاة توجد تنحية لانسانية الانسان حتى أعماق أحاسيسه . وإذا كانت احساسية نفسه شيئاً او نظاماً معيناً يفرض على أحشائي ألا يمكن أن نتحدث عن احساس الحجر ، اذا كنت أستطيع تغذية غضبي .. أفلا يمكن أن أحفظ في نفسي على صورة رسم تخطيطي عاطفي على الاقل بنموذج معين من التجفيف المعتدل الرفيع الذي سيصبح مثلاً علامة للحصاة ؟ إذا كان بونج مصيباً أو مخطئاً - وإلى أي حد يصيب .. من الجائز ضد نفسه - فليست هذه بعد لحظة محاولة اتخاذ رأي بهذا الصدد . اننا نسعى فقط لعرض مذهب . ولا تزال هذه

المحاولة تتقدم لاحتلال أراض بكر بالنسبة إلى حساسيتنا معتقدة في نفسها انها ذات طابع أخلاقي عال . ولم يقدّم آتئذ بمهام المصور البسيطة بل ادى رسالته كإنسان حقاً ما دامت فكرة الانسان الخاصة والذاتية كما يقول هي « الكلام والاخلاق الانسانية » .

ماذا فعل ؟ هل نجح ؟ لقد آن الاوان كيف نفحص مؤلفاته . وما دام ينظر اليها هو نفسه كما لو كانت اشياء فلتكن اذن اشياء كما يعتبر هو نفسه السجارة او القوقعة حتى نفرز منها النطق الداخلي او الدلالة دون اهتمام بالمقاصد التي أعلنها مؤلفها . وسنرى عندئذ ما إذا كانت « طرائقها السلوكية » تنطبق في كل نقاطها على النظريات التي اتينا على ذكرها .

* * *

تتقدم أشعار بونج كأبنية مشطوفة تمثل كل واجهة من واجهاتها فقرة . ونرى الشيء كاملاً خلال كل واجهة . ولكن في كل مرة من وجهة نظر مغايرة . فالوحدة العضوية هي الفقرة اذن . ومن النادر ان يتبها الانتقال من فقرة لآخرى . إذ ان كثافة معينة من الفراغ تفصل كل فقرة عن الاخرى . ولا يمر القارئ من واجهة الى اخرى ولكن لا بد من فرض حركة دوران على البناء كله حتى ترد واجهة جديدة تحت أعيننا . ولا ينتفع بونج او القارئ بالدفعه المكتسبة . ففي كل مرة يكون ثمة ابتداء جديد . وهكذا يكون البناء الداخلي في القصيدة هو بوضوح الرص . ولا يمكن مع ذلك ان تمنع الذاكرة نفسها من الاحتفاظ بالفقرات السابقة وتنظيمها مع تلك التي أقرأها حالياً . ذلك انه حتى خلال هذا الموازيك تنمو فكرة بعينها . وغالباً ما يتقدم الشعر مثل زهرة الميموزا على صورة سلسلة من التقريبات ويكون كل واحد من هذه التقريبات فقرة . فالميموزا تعطي مظهر الموضوع المتبوع بالتنوعات : وكل الدوافع أو كلها تقريباً مبنية وكل فقرة تتقدم مثل حساب جديد لهذه الدوافع مع ادخال عدد ضئيل جداً من العناصر الجديدة . وكل واحدة من هذه

المتنوعات مرفوضة بعد ذلك بوصفها غير تامة وقديمة ومدفونة في حسبة جديدة تبدأ من الصفر من جديد .

وتبقى مع ذلك موجودة كصورة ما تم عمله سلفاً ولم يعد قابلاً لأن يعمل . والقصيدة النهائية ستنشئ كل هذه الموضوعات عند التحرير الأخير . وهكذا تكون كل فقرة حاضرة في الفقرة التالية رغم كل شيء . ولكن ليس ذلك على طريقة « كثرة التفاسير » التي تحدث عنها برجسون . وليس أيضاً كالنونات الموسيقية المناسبة في اللحن والتي تظل تسمع في النوتة التالية وتأتي لصيغها واعطائها معناها : فالفقرة السابقة تلازم الفقرة الحاضرة وتسمى للانصراف فيها ولكنها لا تستطيع ذلك : فالأخرى تدفعها دفعا بكل كثافتها .

ولما كانت الفقرة هي الوحدة العضوية فإن كل جملة تأخذ على عاتقها وظيفة متنوعة داخل هذا الكل الشامل . لا يمكن ان نتكلم هنا عن الرص : فثمة حركة وعبور وصعود وهبوط وانزلاق وتخطيط وابتداء ونهاية . انني اقرأ السطور الأولى من « شواطئ البحر » وإذا بالجملة الأولى اثبات غير شرطي . اما الثانية فتبدأ بقول « لكن » وتصحح الأولى . وتبدأ الثالثة بقول « لهذا » وتستخرج النتيجة من الجملتين السابقتين . وتبدأ الرابعة بقول « لأن » فتضفي على المجموع تبريراً نهائياً . فهاك اذن حركة وتقسيم للعمل إلى اقصى حد وصورة للحياة . فلم نعد فيما يبدو امام نوع من الشعب ولكن امام كيان عضوي راق . ومع ذلك يوقفني نوع من الضيق . ففي هذه الحياة النشيطة الدؤوبة شيء من الغموض . وافتح امامي كتاب « الأفكار » لباسكال بطريق الصدفة :

« فليتأمل الانسان اذن الطبيعة كلها في جلالها المليء الرفيع وليبعد ناظره عن الأشياء السفلى التي تحيط بها . ولينظر الى ذلك النور الوضاء الموضوع كمصباح ابدى لانارة الكون فتبدو الأرض بالنسبة اليه كنقطة في نطاق الدورة الشامعة التي يرسمها هذا الكوكب . وليندهش من ان هذه الدورة الشامعة نفسها ليست سوى طرف بسيط جداً بالنسبة إلى الطرف الذي تشمله النجوم التي تندرج في السماء . ولكن إذا توقف بصرنا هنالك فليمض خيالنا على نحو

آخر ؛ فسيناله التعب من الادراك ولن ينال الطبيعة فيما تجلبه . وجميع هذا العالم المرئي ليس سوى لحظة دقيقة جداً في قلب الطبيعة الواسع . ولا تقترب من ذلك كله اية فكرة . من الجميل ان نزيد من مدركاتنا ... »

فانظر كيف تمثل النقطة لدى باسكال تنهيدة ولا تمثل وقفة . لقد ظهرت النقطة بين الجملتين الأوليين في مراعاة للتنفس ولزخرفة البصر أكثر من مراعاة المعنى . فنحن نجد في الاولى وفي الثانية عبارات الامر والتنبيه منفصلة بعضها عن البعض بشولات صغيرة . وينتج عن ذلك حركة تمتد من جملة الى اخرى كما تنتج وحدة عميقة تحت هذه التقطعات السطحية . وتستفيد الجملة الثانية من الدفعة المعطاة من الجملة الأولى بشكل كبير حتى انها لا تشغل نفسها بتسمية المبتدأ فيها . فهو نفس الانسان الذي يقطن كلاً من الجملتين .

وبعد هذه الهجمة القوية تستطيع الجملة الثالثة ان تسترد أنفاسها وان تغير قليلاً من طريقة تمثل نفس الامر والتنبيه . فقد كان المطلع عنيماً حتى كأنها تلعب فوق القטיפ . لذلك تسعى الروح الى تنظيمها على الرغم منها تنظيماً يلائم بينها وبين الاثنتين السابقتين . اذ يلزم الآن الانتقال من مرحلة الوعظ الى مرحلة الاثبات . ولكن فلنحذر: اذ تأتي فاعلية هذا العبور أو هذا الانتقال من داخل الجملة الثالثة بعد الحائل الضعيف الذي أقامته الشولة المنقوطة . بحيث ان هذه العبارة المركزية تمثل محور الفقرة . فتخبو عندها الحركة الاولى وتقوم بتموين تلك الهزة التموجية الهادئة المركزة التي ستحملنا الى النهاية . تلك وحدة حقيقية تشبه وحدة اللحن . وهي تشبه وحدة اللحن الى حد تضريسها للأسنان .

ونستطيع ان نقرب بدرجة اكبر في فهمنا لبناء الفقرات عند بونج عن طريق التضاد : فلا شك أن الجمل التي يكتبها تجعل من نفسها رموزاً وتقوم بتطعيم الانتقالات وتسعى لالقاء الجسور . ولكن تمتاز كل جملة من جملة بالكثافة والحسم كما انها ذات تماسك داخلي إلى حد وجود خروق أو خلاء بينها على نحو ما ظهر منذ قليل بين فقراته . وتكن كل حياة الشعر بين نقطتين . فتؤكد النقاط ما هنا قيمتها العليا . وهذه القيمة هي قيمة اعدام صغير للعالم يستعيد

صورته بعد لحظات . ومن هنا ينشأ الطعم الباعث على التشبث في الشيء . ذلك ان الجمل مبنية بحيث يخدم بعضها البعض . وهي معقوفة بما تحمله من الخطاطيف والعرى وتستطيع أن تتعلق بأي شيء بواسطتها . ولكن تتسبب مسافة زهيدة في سقوط الخطاطيف دون ان تمسك بشيء . ووحدة الفقرة معروضة ولكنها تمتاز بارتباطها بفقہ اللغة وبأنها مادية قليلا وذهنية أكثر مما ينبغي حتى يمكن استطاعها . انها وحدة شبحية حاضرة في كل مكان ولانفسها في اي مكان . وكلمات « لأن » و « لكن » و « على الرغم من ذلك » تستمد منها ملامح الغموض والمهابة لأنها عملت خصيصاً من أجل التسلسل وادارة النقلات ولكنها ما هي فجأة ترتفع إلى مستوى الجلال في الابتداءات الاولى . فهي ما به تتكون الدهشات الأولى (اذا صح هذا التعبير على طريقة بونج نفسه) .

ومن المؤكد ان هناك تفاسير كثيرة لهذه الملامح في كتاب التشيع للأشياء . ولقد نبهنا بونج نفسه الى انه يعمل في ميدان التقطع . وحرقتة تشغله عشر ساعات يومياً . فهو يكتب قليلاً من الوقت في المساء ولا بد في كل ليلة من ان يعيد كل شيء دون دفعة ودون مط . عليه ان يضع نفسه في حضرة الشيء كل ليلة وان يستحضر ورقاً . عليه ان يكتشف كل ليلة واجهة جديدة اي ان يؤلف فقرة جديدة . ولكنه هو نفسه يحذرنا من هذا التفسير المادي اكثر من اللازم .

« وفضلاً عن ذلك فقد أجد الوقت ويبدولي انني لن أعود إلى استطعام كثرة الاشتغال بنفس الموضوع وعلى فترات عديدة . ان ما يهمني هو ان احقق كل ليلة تقريباً شيئاً جديداً وان استمد منه الاستمتاع والدراسة معاً » . وما هنا تشيع للتقطع والذي يلتقي بالاختيار الأصيل . وعلينا أن نبين (وليس هذا بالصعب ولكنه سيستطرد بنا بعيداً) لماذا يتمسك هواة الأرواح مثل باريس Barrès بجانب الاتصال ولماذا يفضل انصار الاشياء الكتمان مثل رينار وبونج . ان ما يهم هنا هو تحديد الاثر الخاص بهذه التقطعات سواء

حصلنا عليه واعين أو غير واعين . وهو ينشيء أحياناً الفتنة المباشرة جداً والتي يمكن شرحها بصعوبة جداً في مؤلفات بونج . ويبدو لي ان جملة هي صورة فيا بينها لهذه الجوامد التي نشهدها في لوحات براك وجوان جري والتي يجب أن تنشيء العين مائة من الوحدات المختلفة وألفاً من العلاقات والتجاوبات لتؤلف معها لوحة واحدة فقط . ولكن ينبغي ان تكون من التي تحوطها الخطوط الكثيفة الداكنة المركزة في ذواتها بعمق حتى تصبح العين دائماً الانتقال من المتصل الى المتقطع ولتحقق اذابة البقع المختلفة لنفس البنفسج ولتصدم كتم الماندولين ووعاء الماء في كل مرة .

ولكن يبدو لي ان هذا الانتقال على نحو ما تفعل الفراشة يحمل معنى خاصاً . ان هذا الانتقال يقوم بتكوين القصيدة نفسها في صورتها الحدسية كتركيب دائم الاختفاء المتدرج للوحدة الحية وللاتثار غير العضوي . ولا ينبغي ان ننسى ان الشعر هنا شيء وانه بوصفه شيئاً يعلن نوعاً معيناً من الوجود الذي يجب ان يمنحه اياه ترتيب الجمل والفقرات . أو يبدو لي انه يمكن هذا النوع من الوجود أن يحدد نفسه مثل وجود التمثال المسحور . فنحن من ثم بازاء رخام تتخلله الحياة . أليست هذه الفقرات التي تغشاها دائماً ذكرى الفقرات الأخرى التي لا يمكن ان تنتظم معها ... وهذه الجمل التي تطن في عزلتها غير العضوية بنداءات تدعو بها جملاً أخرى لا تستطيع اللحاق بها ... أليست هذه كلها كالمجهود الفاشل الذي يقوم به الحجر نحو الوجود المنظم ؟ اننا نعثر هنا على صورة حدسية معطاة بواسطة الاسلوب والكتابة على الطريقة التي يريد بونج منا ان نواجه بها « الأشياء » .

لا بد من العودة إلى هذا الموضوع .

ان جمل بونج المعلقة على هذا النحو في الفراغ بالتحلل الدقيق لروابطها موجبة الى حد بعيد . فهي تخضع أولاً لذوق المؤلف . اذ انه يتمنى ان يخلف « اقوالاً ماثورة » . وهو يعني بالأقوال الماثورة هذه الجمل الثقيلة بالمعنى التي سبق عجزها والتي تصل في قوة اثباتها إلى حد ان يعتنقها مجتمع بأكمله . ونفهم

من ذلك ايضاً هذا الاقتصاد القاسي في الكلمات الذي يريد ان يحققه في كل مكان . فهو مثلاً يعتمد إلى حذف حرف العطف (و) عملياً من كل مؤلفاته ولا يذكره إلا كافتتاحية احتفال . و أحياناً تقف الجملة الثانوية في الهواء بين نقطتين بفردتها مثقلة بالايحباب الموزع وبدون جملة رئيسية كطابع حيثيات الأمر القضائي بالحبس .

« ولكن بما ان كل دودة قز كانت ذات رأسين عمياء وسوداء وان التمثال الحالي من الرأس والاعضاء قد اصابه التحول من جراء الانفجار الحقيقي الذي اشتعلت منه الاجنحة المتماثلة .

» من ثم فإن الفراشة التي تمضي على غير هدى لا تتوقف إلا لمصادفات الطريق او ما شاكل هذا تماماً » .

ولكن وظيفة الفعل الايجابي بمضخته هي خصوصاً تقليد الانبثاق الحالي للشيء . ولا ينبغي ان ننسى ان هدف بونج ليس وصف تموج المظاهر وانما وصف الجوهر الداخلي في الشيء او على وجه التحديد حيث يتحد بنفسه . وتؤدي عبارته هذه الحركة المولدة . فهي قبل كل شيء ناسلية تركيبية . وهنا تلحق مشكلة بونج بمشكلة جول رينار : كيف يمكن الاتيان في نفس العبارة الواحدة بأكثر عدد من الافكار ؟ ولكن حيناً كان رينار يتتبع المثل الأعلى المستحيل في الصمت يهدف بونج إلى انتاج الشيء في رمية واحدة . ويجب ان تتجمد الكلمات كلما اجتازتها العين وان تكون الجملة قد انتجت في النهاية نوعاً من البزوغ .

ولكن بما ان هذا البزوغ مصاب بعناد الشيء لا بمصير الحياة المرن وبما انه يشبه الظهور المجدد اكثر مما يشبه الميلاد يجب ان تأتي الحركة المولدة لتتصادم بشدة ولتتوقف فجأة امام العقبة التي تصطنعها النقطة بدلاً من ان تنتشر في رخاوة من جملة إلى اخرى مثل الموجة . ومن هنا ينشأ هذا البناء الغالب في الجملة : أولاً ذلك العالم السائل السريع من الأوضاع ثم فجأة الوقفة الرئيسية القصيرة الملتقطة . فيؤخذ الشيء ويحاصر فجأة . ها هي الفراشة :

« هذا الشراعي الصغير في الاجواء التي تعنفها الرياح يتسكع في زي من اوراق الزهور المحشوة داخل الحديقة » .

ان عبارة بونج تمثل في حد ذاتها علماً منطوقاً بدقة يحسب فيه مكان كل كلمة وتقوم فيه الردود والانحرافات بوظائفها في تقديم الوقائع في اطار نظامها الحقيقي وفي التجسيم الشكلي ايضاً مثل ذكرى بعيدة للرمزية وللاختراعات التركيبية في تكوين العبارات عند ما لارمنيه . وتوجد احياناً في هذا العالم المذاب تجمعات مفاجئة أو جلطات على صورة احوال (الحال في الاعراب اللغوي) ثم تندفع اجزاء كاملة من الجملة كأحجام كبيرة من العجين وتبدي نوعاً من الاستقلال . ذلك ان بونج يفرض على نفسه ان يصف عابراً داخل الجملة نفسها كل العناصر المكونة « للشيء » المدروس وأجنته . وهكذا يحتوي الشيء على اشياء ويضم الجنين أجنة .

* * *

لا يقوم بونج بالملاحظة كما رأينا ولا يقوم كذلك بالوصف . انه لا يبحث ولا يقوم بتثبيت كفيات الشيء . وهكذا لا يبدو له الشيء أيضاً مثل القطب المجهول الذي يساند الكيفيات المحسوسة على نحو ما بدا للفيلسوف الألماني كانت . فالأشياء لها حواس . ويجب اسناد كل شيء الى الامساك بهذه الحواس وتثبيتها كما لو كانت عقولاً فجة أو نشيطة تكتشف وسط الظروف الوحيدة التي تحيط بها في نفس اللحظة . عقول .. حواس .. طرائق سلوك .. كل هذا شيء واحد . فهل تلزم اضاءة مميزة من اجل مفاجأتها ؟ لذلك تختلف وجهة النظر وفقاً للشيء .

فتؤخذ زهرة الميموزا مواجهة عندما تكون كراتها الصفراء وفراخها المزهوة تصرصر من رنين الذهب وعندما يعطى سعتها مقدماً علامات تبعث على اليأس . أما الجمبري فسنحاول على عكس ذلك ان نمسك به عندما تحذف حالة الشفافية المفيدة بقدر فائدة قفزاتها في حضورها ساكنة تحت النظرات كل

مواصلة واستمرار . ان الكتب تعلمنا ولادة الفراشة من الدودة . ومع ذلك فلن نبحت عنها في لحظة تحولها ولكن سنبحث عنها في الحديقة عندما تبدو كأن الارض قد ولدتها فجأة زرافات : وهاك هو جنيها الحقيقي . أما الحصاة على العكس فتعلن استيعابها ابتداء من الصخرة ومن البحر الذي ينتجها : وسنصل إليها بعد مقدمة طويلة فوق الحجر .

وسنرى القواقع على شاطئ البحر كشيء غير متزن او كنصب تذكاري ضخيم تحت تأثير اهتمامنا بأن نترك لكل شيء بعده الحقيقي لابعده الذي يأخذه في عيوننا والذي يعتمد على مقاييسنا . وسيدو لنا عندئذ اننا نتأمل احدى لوحات المصور السريالي سلفادور دالي حيث تظهر قوقعة عملاقة قادرة على ابتلاع ثلاثة رجال دفعة واحدة موضوعة فوق الرتبة اللامتناهية للرمل الأبيض .

فمن حيث المظهر نحاول اذن في خضوع نموذجي ان نفاجيء الديالكتيك الخالص بالشيء كما ننطوي فيه . وسنعمل عند مواجهة كل حقيقة « على ان نتركها تشبك بحركتها الخاصة في ادارة الدورات الكلامية وعلى ان تلحق بالكلام تلك النقطة الديالكتيكية التي تضعها فيها صورتها ووسطها وحالتها الخرساء وبممارسة مهنتها الحقيقية » . (ص ٩٦ من كتاب التشيع للأشياء) .

أهكذا يتقدم يونج رغم ذلك ؟ وهل يلتقي التأثير الذي يتركه فينا شعره وقصائده مع عرض منهجه ؟ ألم يأت إلى الاشياء بأفكار سابقة ؟ لا بد من فحص ذلك عن قرب .

وأقرر أولاً ان جزءاً كبيراً من السحر الفائق المحيط بانتاج يونج يأتي مما نذكره فيه خلال علاقات الانسان بالشيء مع حذف كل دلالة انسانية من هذا الشيء . انظر المحاورة او الجندوفلي :

« انه عالم مغلق في عناد . ومع ذلك من الممكن فتحه : ولا بد عندئذ من الاخذ به في جوف خرقه واستخدام سكين مشروم ثم وتكرار ذلك عدة مرات . وقد تجرح الاصابع الفضولية بعضها بعضاً وهي بصدد ذلك وتكسر

اظافرها . فهو عمل خشن » .

هاك عالماً مزدحماً بالناس وخالياً رغم ذلك من الناس . فمن المحار ؟
الجندوفلي نفسه او من نطلق عليهم قول « هم » الغريب العنيد الذي يبدو كما لو
كان قد انطلق خارجاً من احدى روايات فرانتس كافكا والذي يعذب المحاورة
بالسكين المشروم دون ان نستطيع تخمين اسباب هذا التعلق طالما انهم قد
اغفلوا ابلاغنا بأن المحار من الاطعمة . وعندئذ تحتفي « هم » ذات نصف
القداسة ونصف الزبوة بنفسها وتترك المجال لهذه الاصابع الفضولية التي تشبه
قليلاً اصابع ايدي الاموات في فريسكات فرا انجيليكو . عالم غريب يحضر فيه
الانسان بمشروعاته ويغيب كروح او كمشروع . عالم مقفل لا نستطيع ان ننفذ
إليه او نخرج منه ولكنه يتطلب شاهداً انسانياً بكل تحديد : وهو ذلك الذي
يكتب التشيع للأشياء وذلك الذي يقرأه . ويردني عدم انسانية الاشياء الى
نفسي كما يكتشف الوعي ذاته في الديالكتيك الهيجلي وهو يقتلع نفسه من
الشيء . ومع ذلك فالوعي هو نفسه شيء في رأي بونج .

من اين تأتي اذن وحدة الشيء ؟ فلننظر في الحصة :

« تصوير اكثر صغراً من يوم لآخر ولكنها واثقة دائماً من شكلها .. فهي عمياء
صلبة جافة في اعماقها .. وطابعها هو اذن ألا تدع نفسها تحتلط بما عداها
ولكن لا بأس من ان تنقص تحت تأثير المياه وعندما تنهزم وتتحول في النهاية
إلى رمل لا تنفذ فيها المياه ايضاً تماماً كالغبار » .

والمح هنا بونج وهو يؤكد « ضد العالم » وحدة هذا الحجر التي تعطي
نفسها على هذا النحو إلى ادراكه . ولكن بمجرد اطالته هذه الوحدة الى ان
تبلغ جزئيات الحصة المبعثرة والى ان تبلغ تراب الحجر اقول انه لا يعطي نفسه
حق العلم ولا حق الغرض المحسوس ولكن مجرد قدرته الانسانية في التوحيد
وحدها . لان الادراك نفسه يعطي وحدة الحصة ولكن لا يعطي وحده الحصة
والرمل . والعلم نفسه يعلم ان الرمل يأتي في اغلبه من الحمى المنحل . ولكنه
يضيف انه لم يكن ثمة اية وحدة قط للحجر ولكن مجرد مجموعة من الجزئيات

المدفوعة الى الحياة بحركات مختلفة خاصة وان الطبيعة مظهر خارجي . ينبغي ان يتوفر حكم وقراره من اجل نقل الوحدة التي نكتشفها بالادراك الى التحولات التي تقيمها الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض .

ورغم ذلك فالانسان غائب . ان الموضوع يسبق الذات ويدوسها . وتأتي وحدة الحصة منها . فهي تتصل بأدنا اجزائها وهذا الحجر المفتت بواسطة فضيلتها الداخلية التي تلتقي بمشروعها الأصيل والتي يجب ان يطلق عليها اسم سحرية . وهكذا الامر في كل من السجاجة والبرتقالة والحيز والنار واللحم . لكل هذه الكائنات تماسك متميز من الحياة بدقة ويصحبها رغم ذلك في كل تقلباتها . وتشبه هذه التلقائية الغريبة المتجمدة هذا المجهود الذي يبقى الدائرة دائرة فيما يتعلق بها وحدها بينما تنكسر دوماً من ناحية اخرى فيما لا نهاية له من النقط المتقابلة : وهذه الأشياء مفتونة .

فلنقترب منها أكثر من ذلك . ها أنذا لم اعد أميز بين بطل الرياضة وهو ذلك الانسان الذي كان بونج يصفه منذ قليل وبين القفص او السجاجة التي يصفها الآن . ذلك انه يخفض الواحد كي يرفع الآخرين . لقد شاهدنا كيف انتهت بأفعال هذا اللاعب الرياضي إلى انها لم تعد سوى خصائص نوعية . ولكنه على العكس يعبر الشيء الحالي من الحياة خصائص خصوصية . فهو يقول عن بطل الالعاب : « وليخلص من يسقط من العقيد كدودة القز ولكنه يشب فوق رجلين .. » ويقول عن السجاجة : « والجو مليء بالضباب وجاف في وقت معاً ومضطرب كذلك وتوضع السجاجة فيه دائماً وضعاً عكسياً منذ استمرت في خلقه . » ويقول عن الماء : « انها تذوي بلا توقف وترفض في كل لحظة اي شكل من الاشكال ولا تسعى إلا الى تواضع وان تستلقي مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة ... » .

ليس الامر هنا امر حالات يضع فيها الشيء سبب خارجي (كالثقل مثلاً) ولكنه امر عادات مشتركة بين النوع . وهذا يفترض استقلالاً ذاتياً معيناً لكل شيء بالنسبة الى وسطه وضرورة داخلية خاصة به . وينشأ عن ذلك أن علم

تكوين المخلوقات يصبح أميل إلى ان يحمل ملامح التاريخ الطبيعي . وتوضع من كل النباتات والناس والحيوانات والمعادن على قدم المساواة . وليس ذلك اننا رفعنا (او خفضنا) كل الكائنات حتى بلغت صورة الحياة البحتة ولكننا خصصنا كلاً بنفس التماسك الباطني مع اسقاط الداخل على الخارج حسب تعبير هيجل .

ان السبب في هذه الاصلة الغامضة للأشياء الحجرية عند بونج هو ان هذه الأشياء على وجه التحديد ليست ذات حياة . انها تحتفظ بتوقفها وبتجزئتها وبدهشتها وبتلك الرغبة الدائمة في ان تتهدم وهي التي سماها لينتس غباوتها . ولم يبق بونج على هذه الكيفيات فقط بل صار يعلنها ايضاً . ولكنها متجمعة ومتراصة فيما بينها بواسطة الخصائص والمشاعر التي تتحول عند لمسها وتمتجن وتنحل في نفس الوقت عندما توصل بعض ما فيها من التوتر الباطني اليها . انظر إلى الحجر .. انه حي . وانظر إلى الحياة .. انها حجر . وتتوافر المقارنات المشتقة من علم الاشكال البشرية . ولكنها مقارنات ينتج عنها خصوصاً هبوط بما يتعلق بالإنسان وعرقلة له كما يقول مؤلفنا في نفس الوقت الذي تسعى فيه الى القاء الضوء على الشيء وتوضيحه بشكل مشتبّه . لنعد إلى المياه :

« انها بيضاء ولامعة طازجة ولا شكل لها سلبية وعنيدة في رذيلتها الوحيدة : الثقل . بل وفي حوزتها وسائل استثنائية لارضاء هذه الرذيلة : الدوران والنفاد والقرض والتصفية » .

ألا يصلح هذا ليكون وصفاً لأسرة نباتية ؟ ولكن بونج يستمر :
« وتظل تلعب بداخلها ايضاً هذه الرذيلة . انها تذوي بلا توقف وترفض في كل لحظة اي شكل من الاشكال ولا تسعى إلا الى ان تتواضع وان تستلقي مستوية على بطنها فوق الارض بمثابة جثة ... » .

وإردنا هذا الدوي الداخلي الى غير العضوي في لحة . وتكاد تحتفي وحدة الماء كلية . اننا نتردد في متابعة احد الطرق الذي يسوقنا نحو بعض هذه الشخصيات الخيالية في الاحاديث القصصية الطرية الحالية من العظم والمستعدة

دائماً للتبسط والتي نعلقها بالأذن فتلقي بنفسها تواءاً الى الارض بكل ما فيها من تطويل ... او في سلوك طريق آخر يكشف لنا عن تفكك كل جزيئات الماء وعن سحق كينونتها ويؤكد قدرة السكون والسلبية اللانهائية ضد كل محاولة للتوحيد .

وعندما نصبح عند مفترق الطرق او عند عدم الثبات على رأي وهو ما لا يفارق قاريء مؤلفات بونج قط نجده يضيف فجأة : « نكاد نجزم بأن الماء مجنون » . ومن ذا الذي لا يلحظ في هذه المقطوعة ان الماء ليس هو الذي يأخذ طابعاً جديداً بل ان الجنون هو الذي يخضع لتحول سري وانه هو الذي يتغير ويصير ماء مجرد ملامسته سطحه ويصبح في الانسان وخارج الانسان سلوكاً غير عضوي : وسأحكي بنفس القدر عن كل الاحاسيس الوجدانية التي يعبرها بونج الى اشياءه . انها دلالات كثيرة تلك التي يريد حذفها من الانسان وانها لاجراءات عديدة تلك التي يحافظ بها على عدم التوازن الدقيق التي يريد وضعنا فيه .

ما هي العلاقات بين الشيء الموصوف على هذا النحو وبين وسطه ؟ انه لن يصير خارجاً محضاً . وغالباً ما يضم بونج ما ينتمي الى خارج الشيء وما يستقر على الشيء بعض الوقت الى الشيء نفسه ويجعل منه احدى خصائصه : فالحصاة تبدد ماء البحر الذي يغمرها ولا تبدد نور الشمس . والثقل رذيلة في الماء وليس دعوة خارجية . ولذلك يقال ان هذا هو اخص ما يميز الملاحظة : فأنا ألحظ ارتفاع بالونة مليئة بالغاز فأتكلم عن قوتها في التصعيد او اقول مع ارسطو ان مكانها الطبيعي هو ان تكون على ارتفاع . وماذا أكثر طبيعية عند بونج طالما انه قد صمم على اظهار الأشياء على نحو ما يراها ؟

وهذا هو الواقع . وسيكون ذاك كاملاً تاماً إذا امتنع عن اي لجوء إلى العلم كما اختط لنفسه . ولكن ها نحن اولاء نلاحظ ان بونج قد انشغل ايضاً وفي نفس الوقت بعالم العلوم تحت تأثير غموض جديد ارادي في هذا العالم الخاص بالملاحظة المحضة . وترشده وتقوده في كل لحظة معارفه العلمية وتسمح له بمسألة

شيء في تحديد اكثر . فأوراق الشجر « قد فقدت عزمها بما علاها في بطء من الصدا .. » والنباتات « يفرح منها حامض الكربونيك بواسطة وظيفته الكلوروفيليه مثل تهديد يدوم ليالي » . ويصف بونج ما يتعلق بالحصة في ألفاظ رائعة متعرضاً لميلاد الارض وبرودها . وليست صورة احياناً سوى مجاز يهدف الى جعل القانون العلمي اكثر قبولاً .

فهو يقول مثلاً ان الشمس « تفرض على (الماء) دورة دائمة وتعاملها معاملة السنجاب المحشور في العجلة » فعالم الملاحظة السحري ينبثنا في اجزائه السفلى بعالم العلم ويحزميته . « فالروح المستاءة من الافكار التي تفنذت أول الأمر بأمثال تلك المظاهر فيما يتعلق بالحجر ستظهر في مقابلها الطبيعة في النهاية على نحو بسيط جداً مثل الساعة التي يقوم مبدأها على اساس دوران عجلاتها بسرعات غير متساوية على الرغم من ادارتها بمحرك واحد » .

وهذه الرؤية الميكانيكية قوية جداً لديه الى حد انها تثير في كتابه نوعاً من اختفاء السيولة . فالماء يعرف بتكسره ويقارن بين المطر وبين الشبكة المجدولة والانتقال وكرات البلي والابرار وتفسر على ضوء آلية الساعة . والبحر يكون مرة « كومة شبه عضوية للأشعة وموزعة توزيعاً متساوياً فوق ثلاثة ارباع العالم » ومرة اخرى يكون جزءاً ضخماً من « مؤلف بحري » تنبيه الرياح وتصفحه . وهذه التغيرات في العناصر هي بالتأكيد أخص ما يخص المصور والشاعر وهي ما كان يعجب بروس في الالستر . ولكن الالستر كان يحول الأرض ايضاً إلى ماء . وها هنا نحس ان قاع الاشياء جامد . « يكون سائلاً في التعريف ما يفضل الطاعة على الثقل للمحافظة على شكله وما يرفض الشكل لاطاعة ثقله » . ونلاحظ اذن إن السيولة احدى وظائف المادة وان خلاصة الامر انه يوجد مادة . وهذا الانتقال الدائم في حركة الفراشة من الداخل الى الخارج هو السر في هذه الاصاله والقوة التي تتمتع بها اشعار بونج . ان هذه التهديدات الصغيرة بداخل نفس الشيء هي التي توحى بحالات تجري تحت خصائصه .. ثم بتلك المطالع الفجائية التي توحد مرة واحدة بين

الحالات وتحيلها إلى سلوك وإلى مشاعر . وهذا الاستعداد الروحي الذي يورثه بونج لدى القارئ بحيث لا يجد راحة في أي مكان وبحيث يشك ما إذا لم تكن حركات الروح هزات مادية .. هذا الاستعداد الروحي وهذه المبادلات الدائمة هي التي تسمح له بأن يظهر الإنسان كهذا القدر الصغير من اللحم المحيط ببعض العظام وإن يظهر اللحم على عكس ذلك كما لو كانت « نوعاً من المصنع : فتحات وافران كبيرة والاحواض يجوار المطارق الميكانيكية الكبيرة ووسائل الرسم » . وتلك هي طريقته في توحيد الانظمة الميكانيكية في العلم بواسطة عبارات سحرية وفي اظهار ما يخفى داخل السحر فجأة من حتمية كونية . ومع ذلك فالصلابة هي التي تسود . والكلمة الاخيرة للصلابة والعلم .

وقد كتب بونج على نفس الوتيرة بعض الاشعار الرائعة في نعمة جديدة تماماً وخلق طبيعة مادية خاصة به . ولن نجد سيلاً لمطالبته بالمزيد . ولا بد ان نضيف ان محاولته هي أغرب المحاولات ولعلها اكثر المحاولات أهمية في هذا العصر بما لها من ارضيات خلقية . ولكننا إذا شئنا أن نستخلص أهميتها فلا بد وأن ندفع مؤلفها إلى التخلي عن بعض التناقضات التي تزيفها وتشوهها .

فهو لم يكن مخلصاً لقوله . لقد جاء إلى الأشياء لا على نحو ما زعم بدھشة ساذجة ولكن بتشيع مادي . الحق ان الامر لا يتعلق عنده بعمذهب فلسفي قبلي وانما باختيار أصيل في نفسه . لأن مؤلفاته تهدف إلى التعبير عن ذلك بقدر ما تهدف إلى أداء الأشياء موضع التفاتة . وهذا الاختيار صعب التعريف إلى حد ما . كان رامبو يقول :

إذا كنت أملك الذوق فليس ذلك

للاهتمام بالأرض والأحجار .

وصار رامبو من ثم يحلم بالمذابح الضخمة التي من شأنها تخلص الأرض من سكانها وحيواناتها ونباتاتها . أما بونج فليس دمويًا إلى هذا الحد . انه رامبو الابيض كما يقولون . ويمكننا أن نطلق على كتاب التشيع للأشياء اسم « الجيولوجيا أو علم طبقات الارض بدون مذابح » . وهو يبدو لأول وهلة

عجبا للزهور والحيوانات وحتى الناس ولا شك في انه يحبهم . بل وكثيراً . ولكن على شرط أن يعجبهم . فهو مشبوب العاطفة والرذيلة معاً نحو الشيء الخالي من الحياة .. الشيء المادي .. ما هو صلب .

وكل شيء صلب عنده : ابتداء من عبارته حتى قواعد كونه العميقة . وإذا اعار المعادن أنواعاً من السلوك الانساني فذلك بقصد معدنة الناس . وإذا اعطى الاشياء طرائق وجود فذلك بقصد معدنة نفسه . ولعله يكون مسموحاً أن نستشف من مشروعه الثوري ما يجري وراءه من الحلم الكبير في تسجيل ما بعد الموت . وهو الحلم بدفن كل ما هو حي وخاصة الانسان داخل أكفان المادة .

فكل ما يخرج من يديه مادة بما في ذلك خصوصاً أشعاره . ورغبته النهائية هي ان تظهر هذه المدنية كاملة أحد الأيام بمؤلفاتها كمقابر كبيرة من القواقع في أعين قرد من الفصائل الراقية عندما يتصفح في سهو بوصفه شيئاً هو أيضاً هذه البقايا من أمجادنا . انه يستشعر نظرة هذا القرد ويشعر بها مقدماً على نفسه : فهو يشعر تحت هذه الأعين المذهولة من الاندهاش كل أمزجته وهي تتصلب حتى يصبح كأنه تمثال . وبذلك ينتهي كل شيء فهو من نفس طبيعة الصخرة والحصاة وتشل الدهشة الشديدة من الحجارة أذرعته وساقيه . وكتاباته تصوب نحو اعداد هذه المصيبة الأصلية وغير المعادية . ومن أجل ذلك يلتبس خدمات العلم وخدمات فلسفة مادية .

وأرى في ذلك أولاً نوعاً معيناً من الابادة في لحظة لكل ما يعاني بسببه مثل الخيانات والظلم واضطراب المجتمع الكريه الذي ألقى به فيه . ولكن يبدو من ناحية ثانية انه اختار وسيلة سريعة لتحقيق رغبته المشتركة في الوجود كنموذج الشيء في ذاته^١ بطريقة رمزية . إن ما يبهره في الشيء هو طريقة

١ - الشيء في ذاته اصطلاح استخدمه سارتر للدلالة الى الوجود غير الواعي الذي اسماه الوجود لذاته .
(المترجم) .

حياته وتأيبده الكلي لذاته وسكونه . ليس ثمة اي هروب أو غضب أو قلق :
ذلك هو عدم الاضطراب اللامحسوس في الحصة .

وقد أشرت في بعض كتاباتي الأخرى ان رغبة كل منا هي في ان يوجد
بوعيه كاملاً على طريقة وجود الشيء . ان يكون المرء بأكمله وعياً وأن يكون
أيضاً بأكمله حجراً . وتعطي المادية إلى هذا الحلم رضا مبدئياً ما دامت تقول
للإنسان انه ليس سوى آلة . وهكذا أجد لذة حزينة في أن أشعر بنفسي
أفكر وفي أن أعرف نفسي بوصفي نظاماً مادياً . ويخيل إليّ ان بونج لا
يرضى عن هذه المعرفة النظرية البحتة . وقد قام بأكبر مجهود أصيل من أجل
النزول بهذه المعرفة النظرية البحتة إلى الحدس . ويمكن اتمام اللعبة بمجرد قدرته
على وصل هذين المجالين . ويصبح التنقل على شكل الفراشة الذي لاحظته منذ
قليل بين الداخل والخارج ذا وظيفة محددة . ان بونج يستغل الانصهار الحقيقي
للوعي وللشيء في أرجحتنا بين هذا وذاك بسرعة كبيرة جداً على أمل تحقيق
الانصهار بأقصى آماد هذه السرعة .

ولكن ذلك مستحيل . فمهما أرجحنا بالسرعة التي يريد لها فانه هو نفسه
الذي يهزنا على هذا النحو من طرف قصبي إلى آخر . ومهما حاول ان يقفل العالم
على نفسه مع كل ما يوجد فيه ففي نفس اللحظة يجد نفسه بالخارج . . خارج
العالم . . وجهاً لوجه أمام الأشياء . . وحيداً . وهذا الجهد من أجل رؤية المرء
لنفسه بعيون نوع غريب حتى يعفي نفسه من الواجب المؤلم في ان يكون ذاتاً . .
مر بنا هذا الجهد قبل ذلك مائة مرة في صور متباينة لدى باتاي ولدى بلانشو
وعند السيرباليين أو فوق الواقعيين . هذا الجهد يمثل معنى الخيالي الحديث كما
يمثل أيضاً معنى المادية الخاص جداً لدى مؤلفنا^١ . انه يفشل في كل مرة . ذلك

١ - انه يمثل إحدى نتائج وفاة الله . فطالما كان الله حياً كان الإنسان هادئاً : كان يعرف
كيف يرى نفسه . أما هو الإله الوحيد اليوم وتبرز نظرتة كل شيء فانه يلوي عنقه كي
يرى نفسه . (المؤلف) .

أن من يبذل الجهد لمجرد انه هو الذي يصنعه يهرب بنفسه ويستقر فيما يعملو ذلك الجهد . مثل هيجل حين لا يستطيع أن يدخل في الميجلية مها عمل . ومحاولة بونج مقدر لها الفشل مثل كل المحاولات الاخرى من نفس النوع .

ومع ذلك فقد كانت لها نتيجة غير متوقعة . لقد أقفل العالم على كل شيء وعلى نفسه من حيث هو شيء . وبقي فقط وعيه المتأمل الذي يجد نفسه بالضرورة خارج العالم لأنه على وجه التحديد وعي بالعالم : انه وعي عار ويكاد يكون غير شخصي . فهاذا صنع بونج اذا لم يكن ما صنعه هو نفس الاستخلاص أو الاقتضاب الظاهري أو الفينومينولوجي ؟ ألا يحتوي في الواقع من اجل التخلص من كل فكرة قبلية على طريقة وضع العالم بين أقواس !

فلم يعد العالم منذ ذلك الحين تمثلاً أو حقيقة عالية .. لا مادة ولا روح . انه بكل بساطة هنالك وأنا أعيه . كم كانت نقطة ابتداء بونج تكون رائعة لو أنه وافق على الانطلاق بدون أي حكم قبلي أو ظن سابق « نحو الأشياء نفسها » ! سيصبح العلم نفسه ما هنا في العالم بين أقواس . ولن يملك إلا أن يقول حقاً ما يراه ونحن نعلم بأي صرامة يراه . لن يضيع شيء سوى هذا التشيع في تناول الناس كالأصنام أو كالماتكانات . ذلك انه ينبغي قبولهم بما لهم من دلالات انسانية بدلاً من الانطلاق من مادية نظرية لانزالهم بالقوة إلى مستوى الانسان الآلي أو الأوتومات ولن يكون هذا التغير البسيط سبباً في الأسف مادامت الكتابات السيئة الوحيدة التي ألفها بونج بل أشد كتاباته سواء أهما : ر . ك . سين رقم ومطعم ليمونيه اللذان يخصها بالجموع البشرية .

ولم يتلأأ فيها معنى الأشياء وطرائقها في السلوك إلا في وهج اكثر شدة . ذلك انه إذا أمكن ان يقال عن كل شيء انه مادة في مادية بونج الغريبة كانت كل شيء من جهة اخرى فكراً طالما ان كل شيء تعبير . لا بد من البقاء متفقين معه بهذا الشأن ويمكن أن تعلمنا الأشياء طرائق الوجود . انني أود ان يكون اسداً أو حصاة أو فأراً أو بجرأ وأريد أن أكون ذلك كله معه . وسأرفض الاعتقاد تماماً مثله بأن تجربتنا النفسية هي التي تسمح بثقيف المادة الفزيائية

بطريقة رمزية.

ولكن هل استنتج مثله ان الموضوع يسبق هنا الذات ؟ ليس ذلك ضرورياً.
لقد كتبت في مجال آخر - إذا استطعت أن اسمح لنفسى بذكر نص خاص
بي - ما يلي :

« لا يرمز اللزج إلى أي سلوك نفسي قبلي . انه يظهر علاقة معينة للموجود
مع نفسه وهذه العلاقة في ذاتها لها طابع نفسي لأنني اكتشفتها في مسودة
للاستطلاع ولأن اللزوجة أعادت الي صورتني . فهكذا تزودت منذ اتصالي الأول
باللزج برسم تخطيطي وجودي ذي قيمة ، يعلو على التمييز بين ما هو نفسي وما
ليس بنفسي من أجل تفسير معنى وجود كل الموجودات من فصيلة معينة .
وتبرز هذه الفصيلة كإطار فارغ سابق على تجربة الأنواع المختلفة من اللزج . ولقد
ألقيت بهذه الفصيلة إلى العالم بواسطة مشروعني الأصلي أمام اللزج . فهي بناء
موضوعي للعالم ... وما نقوله عن اللزج يصلح لكل الأشياء المحيطة بالطفل :
فيمد الاله البسيط لموادها آفاقه إلى أن تبلغ أقصى آماد الوجود ويهيئ في
نفس اللحظة مجموعة من المفاتيح من أجل فك رموز الوجود فيما يتعلق بكل
الوقائع الانسانية » .

ولكن منذ ذلك الحين لا أعتقد اننا بانتقالنا إلى الأشياء كما يريد بونج سنعثر
عندها على طرائق للاحساس ولا اعتقد ايضاً في لزوم ان نعيها ايها بعد ذلك
حتى نحصل على مزيد منها . ان ما نعثر عليه في كل مكان .. في المحبرة وفي
ابرة الفونوغراف (الحاسكي) وعلى العسل الموضوع فوق الخبز ... هو نحن
أنفسنا .. نحن دائماً . وهذه الطائفة المتنوعة من المشاعر الصماء الغامضة التي نقوم
بتوضيحها كانت لدينا من قبل أو على الاصح لقد كنا تلك المواطف .

ولكنها لا تجعل رؤيتها ممكنة .. فهي تختفي بين الاغصان وفي الاحجار
وتكاد تكون بغير نفع . ذلك أن الانسان غير متجمع في نفسه وانما في
الخارج .. بين السماء والارض . وللحصة داخل . أما الانسان فلا داخل له .
ولكنه يضيق كما توجد الحصة . وكل هؤلاء الناس الأدنياء الذين يريد بونج ان

يهرب منهم او ان يحذفهم ... هم أيضاً فئران وسباع وأشباك وجواهر . انهم ذلك كله لأنهم « موجودون - في - العالم » على وجه التحديد . ولكنهم لا يلحظون ذلك . ولا بد من اظهار ذلك لهم . وهكذا يتطلب الأمر في رأيي الحصول على مشاعر جديدة أقل مما يتطلب تعميق وضعنا الانساني .

وما يبدو لي ذا أهمية ممتعة هو أنه في الوقت الذي يسعى فيه باشار لاظهار الدلالات التي يعبرها خيالنا المادي إلى الهواء والماء والنار والارض عن طريق التحليل النفسي يحاول بونج من جانبه ان يقيم بناء هذه الدلالات بطريقة تركيبية . ويوجد في هذا اللقاء ضرب من التواعد على دفع قائمة الجرد إلى ابعد حد ممكن . ولا أريد دليلاً على النجاح الكبير الذي أحرزه بونج في كل محاولاته سوى هذه الأصداء العديدة التي توقظها في نفس مقطوعاته الكاملة . فمن بين هذه المقطوعات ما يوحى إلينا في نفس الوقت بسلوك الشيء و بسلوكنا الخاص بنا حتى يبدو لنا أن فنه يذهب إلى ابعد بكثير من فكره . لأن بونج المفكر مادي^١ أما بونج الشاعر - إذا اهلنا تهجته غير الموقفة على العلم - فقد أرسى قواعد ظاهرية الطبيعة

١ - ولكن المادي الحقيقي لا يكتب ابداً كتاب التشيع للاشياء لانه سيعتمد على العلم والعلم يتطلب الخارجية الجذرية بصورة قبلية اي يقتضي العلم تحليل كل فردية . او بمعنى اصح ان ما اراد بونج ان يعبره هو على التحديد تلك الفرديات ذات الدلالة التي لا حصر لها مما يلقيه حوله . انه يريد باختصار ان يعبر العالم كما هو الى نطاق الابد .

الذهاب والاياب ١

باران رجل في الطريق . ولا بد ان يصل الى غاية هذا الطريق وان يعرف ايضاً على التحديد اين يريد ان ينتهي . ولكن نستطيع اليوم ان نتبين المعنى العام لرحلته : وسأدعي انها عودة . وقد سمى هو نفسه احد مؤلفاته باسم : عودة إلى فرنسا . وقال فيه : « لقد تعلمت بعد هجران طويل ان القوى المتوسطة مكلفة بمنع الانسان من الخروج من ذاته بأن تضع في طريقه الحدود القصوى من الحواجز التي يهدده الفناء إذا تخطاها » . وهذه الكلمات وحدها كفيلة بتأريخ محاولته : لقد حمل نفسه على التطرف واراد الخروج من نفسه . وها هو ذا يعود . اليس هذا هو تاريخ الادب كله فيما بعد الحرب ؟ كانت توجد الواف من الطموح الكبير اللانساني وكان المطلوب بلوغ الطبيعة بغير الناس سواء في الانسان او خارجه . وكم توغلوا على اقدم الذئاب داخل الجنيحة لمباغتتها ورؤيتها اخيراً كما كانت حيناً لم يكن بها انسان يراها . ثم بعد ذلك في حوالي الثلاثينات امكن تسجيل عودة إلى ما هو انساني تحت تأثير التشجيع والدفع في القنوات والاستعجال من قبل الناشرين والصحفيين وتجار التحف . هي عودة إلى النظام . وكان ينبغي تعريف حكمة متواضعة عملية بحيث يصير التأمل ثانوياً بالنسبة الى فعل ذي فاعلية محدود وبحيث تدعن القيم الطامحة

١ - حول « انجات في طبيعة ووظائف اللغة » من تأليف باران .

الخاصة بالحقيقة للامانة . ولم تكن تلك الحكمة مع ذلك براجماتيكية او ذرائعية ولا انتهازية وانما خضخضة جديدة للقيم في سبيل توضيح الفعل عن طريق المعرفة وفي سبيل اخضاع المعرفة للفعل ومعادلة الفرد مع النظام الاجتماعي مع رفض التضحية به . وباختصار هي حكمة اقتصادية كانت شاغلها الأكبر هو إيجاد التوازن .

وأخشى أن يكون الصغار منا قد تجاوزوها اليوم . ولكن الواقعة تبدو ذات دعوى مشروعة للأقل والأكثر معاً . بيد انها مغامرة من مغامرات الروح في النهاية . ولها قيمتها مثل المغامرات الاخرى . مثل السيريالية أو فوق الواقعية ومثل النزعة الفردية عند أندريه جيد وينبغي لذلك أن نحكم عليها مؤخراً وفقاً لنتائجها . على أي حال لقد اختار باران لنفسه عن طريق هذه المغامرة وفي داخلها .

وعلى الرغم من ذلك يجب أن نتفاهم . لقد كانت هناك أنواع من العودة الزائفة . فبعض الناس مثل شلومبيرجيه الذي لم يكن يعتقد إطلاقاً في انه قد ارتحل كان ينبغي فقط ان يفرض على الآخرين العودة . « يجب علينا أن نرجع القهقري في الطريق » . ولكننا نعرف جيداً ان استخدامه هنا لكلمة علينا هو استخدام مؤدب .

وقد احتلت محله بسرعة شبيهة حزينة قاسية شاعرة بمدى قصر أعمارها . واتخذت مكانها في الفريق الماضي على الطريق . وهي شبيهة مشابهة هؤلاء الناس الذين يسميهم الجمهور في مداعباته « انهم عادوا من كل مكان قبل ان يبلغوه » . بل يعيش البعض نوعاً غريباً من الوصلية الحزينة لدى جوليان سوريل ذي الدم الفقير مثل أرمان بيتيجان حين كان يراهن على ذلك الانتعاش المالي حتى يصل الى ما يريد .

أما باران فقد عاد عوداً حقيقياً . لقد عرف الميل نحو الانساني وعاش ذلك الميل . ويعود في بطنه وفي غشم نحو الناس حاملاً من الذكريات ما لا يعرفه الشباب . قد تفكر في عودة أرجوان وفي تشنج المفاصل الفوق واقعي أو

السيرياي الذي صار يحمله اسلوبه الجديد . فقد كانت في اسلوبه ذاك فتحات ذات ومضات متوهجة مبالغتة تعيد الى الذاكرة الأعياد القديمة . وقد تفكر أيضاً في عودة لافريناي حينما رجع من التكعيبية . فقد صار يظهر معنى خجولاً متردداً على رؤوس من الحجر .

وباران هو أخو هؤلاء .

غير ان فجوره وتوباته وغضباته ويأسه .. قد مضى كل ذلك فيما بينه وبين اللغة . ولنعتبر كتابه عن : البعث في طبيعة ووظائف اللغة خطوة من خطوات العودة الى النظام . فذاك افضل من اعتباره نزولاً من جديد . وهو يقول :

« اتنا نصعد فوق السهل المرتفع الذي تصفر عنده الرياح .. والذي تنعزل فيه الحياة .. ثم نهبط الى الوادي في فيض الماء حيث توجد الحدائق وحيث توجد البيوت وحيث يوجد الحداد والنجار تحت المدافن والكنيسة . اتنا نعود الى النزول عندما يأتي المساء مع الظلال الأولى ... كل شيء يصعد من الوادي ليعود اليه »^١ .

ويمتاز باران بالغنائية . وبطريق الصدفة الخاصة جداً يتكلم هذا الرجل الطبيب الأمين ذوالذكاء المحايد الذي يفكر في الآخرين أكثر مما يفكر في نفسه .. يتكلم عن نفسه في أي كلام ينطق به دون أن يرد ذلك على خاطره . قد يقال انه يعمل كأبي شخص آخر . فليكن . لكن هل يمكن حل رموز أقواله وشهادته تماماً على الأقل ؟ لو فعلنا ذلك لاستعدنا تثبيت تاريخ ذلك النزول من جديد في الثوب الحزين الذي تميز به اليأس الغالب بعد سنوات التحول — حسب تعبير دانييل روبس — في النصف الثاني من سنوات ما بعد الحرب .

١ — من كتاب : العودة الى فرنسا (طبعة جراسيه سنة ١٩٣٦) .

ميرلو - بونتي ١

كم فقدت من اصدقاء ما يزالون أحياء إلى اليوم . لم تكن غلطة أحد : فقد كانوا ما كانوا وكنت ما كنت ، وكان الحدث قد صنعنا وقرّب بيننا ، ثم فرق بيننا . وميرلو - بونتي أعرف ذلك ، ما كان يقول شيئاً آخر حين كان يحدث له أن يفكر بالناس الذين هيمنوا على حياته ثم تركوها . لكنه لم يفقدني قط ، وكان لا بد أن يموت حتى أفقده . كنا ندين ، صديقين ، لكننا لم نكون صنوين : ولقد فهمنا ذلك بسرعة ، ولقد وجدنا تسلية في البداية في خلافاتنا . ثم هبط البارومتر حوالي عام ١٩٥٠ : فقد هبت على أوروبا وعلى العالم ربح ناشطة ، وراح الموج الهائج يصدم أحداثنا بالآخر ليلقي بكل منا ، من ثم ، في نقطتين متباعدتين على أشد ما يكون التباعد . ولم نقطع قط صلات كانت في غالب الأحيان متوترة : ولو سألتهم عن السبب لأجبت ان الحظ لعب دوراً كبيراً ، وانه كان لنا فضل في ذلك بعض الأحيان . لقد حاول كل منا أن يبقى وفيّاً لنفسه وللآخر ، ولقد نجحنا في ذلك تقريباً . ولم ينقض بعد على موت ميرلو زمن طويل حتى يمكن رسم شخصيته ، وسيجعلنا نقارب منه على نحو أفضل -- ربما من دون علمي -- فيما لو رويت ذلك الخصام الذي لم يقع ، صداقتنا .

في المعهد العالي ، كنا نعرف بعضنا البعض من غير ان نتعاشر وتتصاحب .

١ - هذا الفصل ترجمة جورج طرابيشي .

كان طالباً خارجياً ، وكنت داخلياً : وكان كل نظام من هذين النظامين يعتبر نفسه كوكبة الفرسان ويعتبر النظام الآخر فرقة مشاة دونه مكانة . وجاءت الخدمة العسكرية ، فأصبحت عريفاً وأصبح هو ضابط صف : مرتبان من مراتب الفروسية أيضاً ١ . وغاب كل منا عن أنظار الآخر . وأصبح استاذاً في بوفيه على ما اعتقد ، بينما درّست انا في الهافر . لكننا كنا نستعد ، من غير علم منا ، للتلاقي : فقد كان كل منا يحاول ان يفهم العالم ما استطاع الى ذلك سبيلاً عن طريق الوسائل الموجودة تحت متناوله . وكانت وسائلنا واحدة - كانت تدعى آنذاك هوسرل وهيدجر - لأننا كنا من وسط واحد .

قال لي ميرلو ذات يوم من ايام عيد عام ١٩٤٧ انه لم يبرأ قط من طفولة لا مثيل لها . فقد عرف في طفولته سعادة خيمة لم يطرده منها سوى التقدم في العمر . كان يشعر ، هو الباسكالي قبل أن يكون قد قرأ باسكال ، بشخصه الفريد وكأنه تفرد مغامرة : فالانسان انما هو شيء يأتي ويمحي ليس من غير ان يكون قد رسم حباك مستقبل أبداً جديد وأبداً معاود من جديد . وماذا كان ميرلو إن لم يكن الفردوس المفقود : حظ كبير ، غير مستحق ، هدية مجانية ، ينقلب بعد السقطة إلى عداء ، ويحول العالم الى قاع بلقع ويفقده سحره مسبقاً . وهذه القصة فريدة من نوعها ومشاركة معاً : ان قدرتنا على السعادة تتعلق بتوازن معين بين ما أنكرته علينا طفولتنا وبين ما سلمت لنا به . ومع اننا تجاوزنا مرحلة الفطام ، ومع اننا كنا حاصلين على كل ما نرغب فيه ، فقد ضعنا . اذن هناك حظوظ مقسومة ، لا متناهية العدد : ولقد كانت قسمته انه

١ - لست أدري ان كان ندم عام ١٩٣٩ على شرط الجندي البسيط عندما احتك بأولئك الذين كان قادتهم يسمونهم بصورة تدعو الى الاستغراب رجالا . لكنني حين رأيت ضابطي ، أولئك الماجزين ، ندمت انا على قوضيتي في فترة ما قبل الحرب : فطالما انه كان علينا ان نقاتل ، فقد كان من الخطأ ان نترك القيادة في أيدي أولئك الاغبياء المغرورين . ومعروف انه ظل فوضوياً ، بعد تلك الحقبة من الانقطاع التي كانتها المقاومة ، وهذا ما يفسر جزءاً من خصوصيتنا المؤسفة .

ربح قبل الأوان . بيد انه كان عليه أن يعيش : فقد بقي عليه أن يصنع نفسه حتى النهاية كما صنعه الحدث . كما صنعه وكما لم يصنعه : باحثاً عن العمر الذهبي . وكانت سذاجته ، التي ولى عهداً ، والتي كونت أساطيره وما سماه « اسلوبه في الحياة » ، كانت تحدد اثاراته - للتقاليد التي تذكر بطقوس الطفولة و « العفوية » التي تحيي حرية الطفولة المراقبة - وتكشف عن معنى ما يحدث بدءاً مما حدث ، وتحول في آخر الامر الجرد والمعاينة إلى تنبؤ . هذا ما كان يشعر به ، وهو شاب فتى ، من دون أن يكون في وسعه بعد أن يعبر عنه . وهذه هي المنعطفات التي جاء عن طريقها الى الفلسفة . لقد أخذته الدهشة ، لا أكثر : ان كل شيء معد مسبقاً ، ومع ذلك يتابع الانسان اللعبة . لماذا ؟ يحيا حياة تشوها الغيابات ؟ وما الحياة ؟

كان اساتذتنا ، التافهون والجديون ، يجهلون التاريخ : فكانوا يجهلون بأن هذه الأسئلة غير مطروحة ، او انه يساء طرحها ! أو ان الاجوبة - وتلك كانت عادة مضحكة من عادات القلم آنذاك - « كامنة في الاجوبة » . كان أحدهم يقول : التفكير هو إيجاد مقاييس ، ولم يكن يفعل لا هذا ولا ذاك . وكان الجميع يقولون : الانسان والطبيعة هما موضوع لمفاهيم عامة . وهذا على وجه التحديد ما لم يكن ميرلو - بونتي يستطيع ان يقبل به : كان يقتاظ ، هو الذي تعذبه الأسرار القديمة التي ورثها من فترة ما قبل تاريخه ، من هؤلاء الناس المستقيمين الذين يحسبون أنفسهم حوامات ويمارسون « الفكر المخلق » ناسين اننا غائصون في الأرض من لحظة ولادتنا . وسوف يقول فيما بعد : انهم يتباهون بأنهم ينظرون الى العالم مواجهة ، أفلا يعرفون انه يغلفنا وينتجنا ؟ ان الفكر ، مهما كان حراً طليقاً ، يحمل اثر هذا العالم ، ونحن لا نستطيع ان نكون فكرة واحدة لا تكون مشروطة من حيث العمق ، من البداية ، بالكينونة التي تزعم انها تتطلع اليها . وطالما اننا تاريخ ملتبس - حظ ونحس ، صواب وضلال - ليس أصله المعرفة بل الحدث ، فلا يمكننا حتى ان نتصور بأننا نستطيع ان نترجم الى مصطلحات المعرفة حياتنا ، ذلك النسيج الذي تنسل

خيوطه . واي فكرة انسانية يمكن ان تُقدم في القيمة على الانسان ، ما دام الانسان هو الذي يجعل من نفسه الحاكم عليها وضامنها ؟ وعلى هذا فإن ميرلو « كان يحتر حياته » ولا يشردُ بنا الذهن الى كبير كفارده : فالأوان لم يأتِ بعد . كان الدانمركي^١ يهرب من المعرفة الهيغلية . وكان يخترع لنفسه كثافات خوفاً من الشفافية : اذا اخترقه النور ، فلن يعود سورين شيئاً . اما ميرلو - بونتي فعلى العكس : كان يريد ان يفهم ، ان يفهم نفسه . وليست هي غلطته إن كان اكتشاف عند الاختبار بين المثالية الشمولية النزعة وبين ما سيسميه « تاريخيته الأولية » تناقضاً وتضاداً . انه لم يزعم قط انه يقدم الالعقل على المذهب العقلي : انما كان يريد ان يعارض لا حركتي الذات الكانتية بالتاريخ . وهذا معناه ، كما كان يقول رولتايبي ، انه امسك بزمام العقل من الطرف الصحيح : لا اكثر . وخلاصة القول انه كان يبحث عن « مرساة » . وواضح ما كان يفتقر اليه ليبدأ من البداية : القصديّة ، الموقف ، وعشرين اداة اخرى يمكن الحصول عليها من ألمانيا^٢ . وفي نفس تلك الفترة تقريباً احتجت لنفس الأدوات وإن لدوافع اخرى . فقد جئت الى الفينومينولوجيا عن طريق لوفينا^٣ ، ورحلت الى برلين حيث أقمت حوالي عام . وحين رجعت ، كنا عند نفس النقطة ، من غير ان يخامرنا شك في ذلك . وحتى أيلول ١٩٤٩ ، تابعنا قراءتنا وأبحاثنا . بنفس الوتيرة ، لكن كل على حدة .

ان الفلسفة ، كما هو معروف ، ليس لها من فاعلية مباشرة : وكان لا بد ان تنشب الحرب حتى نتقارب . ففي عام ١٩٤١ تشكلت في كل مكان تقريباً من أرض بلادنا روابط مثقفين تزعم انها تقاوم العدو المنتصر . وقد انتهيت الى احدي هذه الروابط « الاشتراكية والحرية » . وانضم اليها ميرلو . ولم يكن

١ - يقصد سورين كبير كفارده . « م . م » .

٢ - حيث هوسرل وهيدجر . « م . م » .

٣ - ١ . لوفينا : فيلسوف فرنسي معاصر متأثر بهوسرل وهيدجر . « م . م » .

هذا اللقاء ابن الصدفة : كانت مشاربنا وتقاليدينا وضميرنا المهني ونحن المترعرعين في حضن البورجوازية الصغيرة الجمهورية ، تدفع بنا الى الدفاع عن حرية القلم . وعبر هذه الحرية اكتشفنا سائر الحريات . وفيما عدا هذا ، كنا غرين ساذجين . ودبت الحمى في وحدتنا الصغيرة التي ولدت من الحماسة ، وماتت بعد عام نظراً الى انها لم تكن تعلم ما عليها أن تفعل . وواجهت سائر الروابط في المنطقة المحتلة المصير نفسه ، لنفس السبب بلا ريب : فلم تبق منها ولا حتى واحدة عام ١٩٤٢ . وبعد ذلك بفترة وجيزة لمت الديغولية والجهة الوطنية شمل هؤلاء المقاومين الأوائل . أما نحن الاثنين ، فعلى الرغم من فشلنا ، فإن « الاشتراكية والحرية » قد وضعت كلا منا بحضرة الآخر . ولقد خدمنا العصر : كانت بين الفرنسيين شفاقية قلوب لا تنسى ، هي الوجه الاخر للكرهية . وعبر هذه المودة الوطنية التي كانت تفضل كل شيء سلفاً لدى كل فرنسي بشرط ان يكون كارهاً للنازيين ، التقينا . وقيلت الكلمات الأساسية : الفينومينولوجيا ، الوجود . واكتشفنا اهتمامنا الحقيقي . ولما كنا فرديي النزعة الى درجة تمنعنا من القيام بأبحاثنا سوية ، فقد أصبحنا متقاربين من خلال انفصالنا . كان كل منا على استعداد لأن يقنع نفسه بسهولة كبيرة ، بينه وبين نفسه ، بأنه فهم الفكرة الفينومينولوجية . وعندما كنا نتقابل كان كل منا يحسد في نظر الآخر الالتباس : هذا لأن كل واحد منا كان يفهم العمل الأجنبي ، وأحياناً العدو ، الذي يتم في الآخر ، وكأنه انحراف غير متوقع لعمله الذاتي . وأصبح هوسرل المسافة التي تفصل بيننا والصدقة التي تجمع بيننا معاً . وعلى هذا الصعيد لم نكن ، كما قال ميرلو بصدد اللغة ، سوى « فروق بلا ألفاظ أو بالأحرى ألفاظ تولدها الفروق التي تظهر بينها » . ولقد احتفظ عن أحاديثنا بذكرى ملونة بفروق دقيقة . والحقيقة انه لم يكن يريد سوى أن يعنى نفسه وكانت المناقشات تزعجه . ثم انني كنت اقر له بتنازلات أكثر مما ينبغي ، بعجلة أكثر مما ينبغي : ولقد لامني على ذلك فيما بعد ، في ساعاته الكثيبة ، ولامني ايضاً على انني عرضت وجهة نظرنا على أشخاص آخرين من غير أن آخذ بعين الاعتبار

تحفظاته . وكان ينسب هذا ، على ما قيل لي ، الى الكبرياء والى ازدراء أعمى مزعوم بالآخرين . وليس من ظلم كهذا : فلقد آمنت دوماً وما أزال بأن الحقيقة واحدة وكان يخيل إلى آنذاك انه يتوجب علي أن أتخلى عن وجهات نظري فيما يتعلق بالتفاصيل اذا لم يمكنني اقناع مخاطبي بالتخلي عن وجهات نظره . وكان ميرلو - بونتي ، على العكس ، يجد أمانه في تعدد المنظورات : اذ كان يرى فيها وجوه الكائن الصغيرة . أما عن المرور مرور الكرام بتحفظاته ، فإذا كنت قد فعلت ذلك فإنما فعلته عن خلوص نية . أو تقريباً : من يدري ؟ لقد كانت غلطتي بالأحرى هي انني أهملت الكسور العشرية لأحقق بأكبر سرعة الاجماع . وعلى كل حال ، لم يكن لي ضغينة كبيرة على ذلك ما دام قد احتفظ بفكرة ودية عني تظهرني في نظره بمظر المصالح . ولست أدري ان كان استفاد من هذه المناقشات : أحياناً أشك في ذلك . لكنني لا أنسى ما أنا مدين به لها : فكر متحرر من الهواء الفاسد . ولقد كانت هذه ، في رأيي ، أصفى أويقات صداقتنا .

بيد انه لم يكن يقول لي كل شيء . وكنا قد امتنعنا عن الكلام في السياسة إلا لنعلق على أخبار الاذاعة البريطانية . كنت قد سقطت في قرف خرجت منه يوم أمكنني ان أنضم إلى منظمة قوية . وبالرغم من أن ميرلو كان في الماضي أكثر تحفظاً بصدد محاولتنا ، إلا انه كان أبطأ مني في نسيانها : فهي قدمت له صورة مصغرة لحدث ما : كانت بمثابة ارجاع الانسان الى ذاته ، الى ذلك الحادث الذي كانه والذي يستمر في ان يكونه ، والذي ينتجه . بم انفعل ، وماذا أراد ، وماذا صنع في النهاية اولئك الأساتذة - الذين كنا منهم - واولئك الطلاب واولئك المهندسون الذين التمواعلى بعضهم البعض على حين غرة ثم فرق بينهم على حين بغتة إعصار؟ كان ميرلو بونتي يوجه آنذاك الاسئلة الى الادراك . فالادراك ، على ما كان يعتقد ، هو احدى بدايات البداية : ان هذه التجربة الملتبسة تسلم جسمنا عن طريق العالم وتسلم العالم عن طريق جسمنا : المفصلة والمرسى . لكن العالم هو ايضاً التاريخ . ولعلنا تاريخيون أولاً . وعلى هامش

الكتاب الذي كان يكتبه ببطء ، كان يفكر فيما بدا له بعد عشر سنين انه المرسى الأساسي . و « فينومينولوجيا الادراك » يحمل آثار هذه التأملات الملتبسة ، لكنني لم أعرف كيف أتعرفها . ولقد احتاج الى عشر سنين ليصل الى ما كان يبحث عنه منذ مراهقته ، الى تلك الكينونة - الحدث ، التي يمكن أن تسمى أيضاً بالوجود . هل أقول ان الفينومينولوجيا ظلت « سكونية » في اطروحته وانه سيحولها شيئاً فشيئاً الى « ديناميكية » عن طريق تعميق يشكل كتاب « المذهب الانساني والارهاب » مرحلته الأولى ؟ مثل هذا القول لن يكون خاطئاً . إن فيه ، بلاريب ، مبالغة ، لكنه واضح . ولنقل ان هذا الإجمال الغليظ يسمح على الأقل بلمح حركة فكره : فقد كان الفكر ينقلب ، يهدوء ، باحتراس ، بصلابة ، على نفسه ليصل عبر الذات الى المبدئي . وفي تلك الأعوام التي سبقت التحرير ، لم يكن قد حقق تقدماً كبيراً : لكنه بات يعرف ان التاريخ ، شأنه شأن الطبيعة ، لا يمكن النظر اليه مواجهة . هذا لأنه يحتوينا . كيف ؟ كيف يطبق علينا ، طيلة الزمن المستقبل وطيلة الزمن المنصرم ؟ كيف السبيل الى اكتشاف الآخرين فينا بصفتهم حقيقتنا العميقة ؟ كيف ندرك أنفسنا فيهم باعتبارهم قاعدة حقيقتنا ؟ كان السؤال مطروحاً في البداية على مستوى العفوية الادراكية و « الذاتية المتبادلة » . وأصبح أكثر عينية وأكثر إلحاحاً عندما وضع العامل التاريخي من جديد في قلب الانسياب الكوني . كيف السبيل الى « درج » الشخص في الأعمال والمشقات والأدوات والنظام والعادات والثقافة ؟ وعلى العكس ، كيف السبيل الى تحريره من لحة لا يكل من نسج سداها ولا تكف عن انتاجه ؟ لقد خيل لميرلو انه يعيش من السلام . فجاءت حرب لتجعل منه محارباً ، وقد صنع هو الحرب مع ذلك . فماذا لو كانت هذه الحركة الدائرية تشير الى حدودنا والى مدى العمل التاريخي ؟ كان لا بد من النظر اليها عن قرب . وهكذا رجع الى الوراء ، هو المنقب والشاهد والمتهم والقاضي ، ليفحص على ضوء هزيمتنا والهزيمة الألمانية القادمة - التي كنا متأكدين منها بعد ستالينغراد - الحرب الكاذبة التي صنعها ، والسلام الكاذب

الذي خيل اليه انه عاشه ، وهو ما يزال واقفاً عند المفصلة ، ساقياً ومسقياً ، مضطلاً ومضطلاً ، ضحية ومتواطئاً بالرغم من نية طيبة لا يتطرق اليها الشك ولا بد مع ذلك من وضعها موضع تساؤل ١ . وتم كل كل شيء في الصمت : لم يكن بحاجة البتة الى شريك لسلط هذا الضوء الجديد على تفرد عصره ، على تفرد الذاتي . لكننا نملك الدليل على انه لم يكف عن التفكير بزمناه . فمذ عام ١٩٤٥ كتب : « خلاصة القول اننا تعلمنا التاريخ ، ونحن نزعم انه ينبغي ألا ننساه ٢ » .

ولقد استخدم الضمير « نحن » من قبيل المجاملة : فقد كنت محتاجاً بعد الى خمسة أعوام حتى أعرف ما يعرفه . لقد قضت عليه تجربته ، هو الذي عرف الامتلاء منذ ولادته ثم الحرمان ، بأن يكشف قوة الاشياء والقوى الانسانية التي تسرق منا أفعالنا وأفكارنا . وكان حدسه المبدئي ، هو الحاط ، المغلف ، المنذور مسبقاً لكن الحر ، يهينه لفهم الحدث ، تلك المغامرة النابعة من كل مكان الفاقدة لكل صلابة ولكل دلالة ما لم تملأنا بظلماتها المخوفة بالحاطر ، وما لم ترغماً على ان نعطيها بحرية وغضباً عنا ضرورتها الحديدية . ثم انه كان يتألم من علاقاته بالغير : فقد كان كل شيء جميلاً اكثر مما ينبغي بسرعة اكثر مما ينبغي ، والطبيعة التي احتوته في البداية كانت الآلهة الأم ، أمه ، التي اتاحت له عيناها ان يرى ما كان يراه ، والتي كانت « أناه الأخرى » ، والتي عاش بها وفيها تلك « الذاتية المحايثة المتبادلة » التي وصفها اكثر من مرة والتي تجعلنا نكتشف عن طريق الآخر « عفويتنا » . ولما ماتت الطفولة ، بقي الحب ، أسراً بقدر ما هو محزون . ولم يكن يعرف ان يطلب من اصدقائه ، لثقتهم من انه لن يستعيد

١ - ليس ، كما فعلت عام ١٩٤٢ ، عن طريق تصورات النية السيئة بل عن طريق الدراسة التجريبية لحقائقنا التاريخية وللقوى الانسانية التي تزورها .

٢ - ميرلو - بونتي « الحرب وقعت » ، « الازمنة الحديثة » ، العدد ١ ، تشرين الاول ١٩٤٥ .

ابداً الصميمية المقطوعة ، سوى : الكل أو لا شيء ، أكثر مما ينبغي احياناً ، أو اقل مما ينبغي احياناً اخرى . كان ينتقل بسرعة من التطلب الى اللاهتام ، ليس من دون ان يتألم من هذا الفشل الذي يؤكده منفاه . سوء تفاهم ، برود ، انفصال ناجم عن اخطاء متبادلة : كانت الحياة الخاصة قد علمته ان افعالنا تتسجل في عالمنا الصغير بغير الصورة التي أردناها بها ، واننا نتحول الى غير ما كنا عليه بنسبنا الى انفسنا فيما بعد مقاصد لم تكن لنا وستصبح لنا من الآن فصاعداً . وبعد ١٩٣٩ رأى في هذه الحسابات الخاطئة وفي هذه التكاليف الكاذبة ، التي لا بد للمرء ان يقبل بها طالما انه لم يعرف ان يتوقعها ، صفات العمل التاريخي بالذات . كتب عام ١٩٤٥ : « لقد اتقنا الى أن نتحمل وننسب الى أنفسنا ، لا نياتنا فحسب ، ولا المعنى الذي تأخذه أفعالنا في نظرنا فحسب بل ايضاً نتائج هذه الأفعال في الخارج والمعنى الذي تأخذه في سياق تاريخي معين ^١ » . كان يرى « ظله مشلوحاً على التاريخ كما لو انه مشلوح على جدار ، ذلك الوجه الذي تأخذه اعماله في الخارج ، ذلك الفكر الموضوعي الذي هو نفسه ^٢ » . كان ميرلو يشعر انه يملك ما فيه الكفاية من الصلاحيات ليكون واعياً باستمرار انه يرجع العالم الى العالم ، ويشعر انه حر بما فيه الكفاية ليحول نفسه عن طريق هذا الإرجاع الى واقعة موضوعية في التاريخ . كان يشبه نفسه عن طواعية بموجة : ذروة بين ذرى اخرى والبحر كله مائل في كبن من الزيد . ان الانسان التاريخي ، الحليط من الصدف الفريدة والعموميات ، يظهر حين يُدخل فعله المفعول والمحسوب عن بعد كبير وحتى في موضوعيته الأجنبية مثثة بالمئة ، بداية عقل في اللاعقل المبدئي . وكان ميرلو يرد على خصومه بكل ثقة ويقين ان شعوره بالوجود لا يعارض بينه وبين الماركسية ، وان الجملة المعروفة القائلة « البشر يصنعون التاريخ على اساس الظروف السابقة » يمكن ان تعتبر في نظره بالتالي ترجمة ماركسية لفكره الخاص .

١ - المصدر نفسه . ٢ - المصدر نفسه .

ولم يخطئ المثقفون الشيوعيون . فما ان انتهت هدنة ١٩٤٥ حتى هاجموني : كان فكري السياسي مشوشاً ، وكان من الممكن ان تكون افكاري ضارة . وكان ميلو يبدو لهم على العكس ، قريباً منهم . وبدأ غزل .. فراح ميلو - بونتي يلتقي كثيراً بكورتاد وهرفيه وديزانتني . وكانت ميوله التقليدية تنال الاعجاب في صحبتهم : فالحزب الشيوعي ، بعد كل شيء ، تراث . وكان يفضل طقوسه ، وفكره المتصلب ، الذي أعادت طبخه خمسة وعشرون عاماً من التاريخ ، على المحاولات الفكرية التي يقوم بها من لا ينتمون الى الاحزاب .

بيد انه لم يكن ماركسياً : لم يكن يرفض الفكرة ، انما كان يرفض ان تكون معتقداً جامداً . لم يكن يقبل بأن المادية التاريخية هي ضوء التاريخ الوحيد ولا بأن هذا الضوء يبرز من مصدر ابدى ، غير خاضع من حيث المبدأ لتقلبات الحدث . وكان يأخذ على هذا المذهب العقلي الموضوعي ، شأنه شأن المذهب العقلاني الكلاسيكي ، نظره الى العالم مواجهة ونسيانه انه يحتوينا . وكان سيقبل بالمذهب لو امكنه ان يرى فيه توهجاً فوسفورياً ، شالاً مرمياً في البحر ، يبسطه ويطويه الموج ، حقيقته مرهونة على وجه التحديد بمساهمة الدائمة في هياج البحر . نظام إحالات ، أجل : بشرط ان يُشوه عند الرجوع اليه ، وهو إذا شئنا تفسير ، لكنه تفسير يتشوه عندما يفسر . ترى أينبغي ان نتكلم عن « نسبية ماركسية » ؟ نعم ولا . فقد كان يرتاب في المذهب ، مهما كان شأنه ، خشية ان يكتشف فيه إنشاء من إنشاءات « الفكر الملحق » . مذهب نسي اذن ، لكن من قبيل الحيلة . كان يؤمن بهذا المطلق الوحيد : مرسانا ، الحياة . وفي الحقيقة ماذا كان يأخذ على نظرية التاريخ الماركسية ؟ هذا ولا شيء غير هذا ، كونها لا تحسب حساباً للاحتمال : ان كل مشروع تاريخي فيه شيء من الغامرة ، باعتبار انه لا يجد ضماناً له في اي بنية مطلقة العقلانية للأشياء . انه يشتمل دوماً على استخدام للصدف ، ولا بد دوماً من المراوغة مع الاشياء (ومع الناس) لأنه يتوجب استخلاص نظام منها غير معطى معها . وتظل هناك امكانية لتسوية لا محدودة ، لتعفن يسقط فيه التاريخ عندما يكون الصراع الطبقي قوياً بما فيه

الكفاية ليهدم وغير قوي بما فيه الكفاية ليبنى ، الأمر الذي يؤدي الى المحاء خطوط التاريخ العريضة كما رسمها « البيان الشيوعي » . احتمالية الفرد والمجموع ، احتمالية المغامرة الانسانية ، وفي قلب هذه المغامرة احتمالية المغامرة الماركسية : هنا تكن تجربة ميرلو - بونتي الأساسية . لقد فكر في البداية في تفرد حياته ، ثم ارتد الى وجوده التاريخي ليكتشف ان كليهما مصنوعان من نسيج واحد . وفيما عدا هذه التحفظات تقريباً كان يقبل بالمادية التاريخية كشيعة ، كفكرة ناظمة ، أو اذا شئنا كخطط كاشف : « منذ خمسة عشر عاماً وهناك مؤلفون كثيرون يتجاوزون على نحو كاذب الماركسية بصورة تستدعي ضرورة تمييزنا عنهم . فالمرء كي يتجاوز مذهباً من المذاهب ، لا بد أن يكون قد وصل إلى مستواه وأمسى قادراً على ان يفسر ما يفسره بصورة أفضل . واذا كنا نضع علامات استفهام حيال الماركسية ، فليس ذلك لنفضل عليها فلسفة محافظة في التاريخ تكون أكثر تجريداً منها أيضاً » . وخلاصة القول انه كان ماركسياً لأنه لم يقع على مذهب أفضل .

لنكن على بينة من أمرنا : ان الماركسية هي بالأساس ممارسة يرجع أصلها الى صراع الطبقات . واذا نفيت هذا الصراع ، ما تبقى منها شيء . وهذا الصراع كان مطموساً وغير واضح للعيان عام ١٩٤٥ - وطالما ان الحزب الشيوعي كان يشارك الأحزاب البورجوازية في الحكم . وكان مثقفو الحزب الشباب يؤمنون به باخلاص وتقانٍ . وما كانوا على خطأ . لكني أقول انهم كانوا يؤمنون به لأنه ما عاد يؤمن به الا نصف ايمان . كان قد فكر في نتائج النصر : لم يعد هناك من حلفاء ، انما ماردان متواجهان . وكان هذان الماردان المهمان يتجنب النزاع ، قد أعادا رسم خارطة العالم في يالطا : لي مغرب الشمس ، ولك مشرقها . اما السلام فما كانا يباليان به . ولا ريب في أن حرباً عالمية ثالثة ستنبش . وكان كل منهما ، لاهتمامه برجحها بأسرع ما يمكن ، يتفاهم مع الآخر لتأجيلها الى يوم يحصل فيه على أفضل المواقع . غير ان ميزان القوى ظل ، مؤقتاً ، في صالح الغرب : اذن في تلك الفترة من التاريخ أصبحت الثورة

مستحيلة في اوروبا. وما كان لا تشرشل ولا روزفلت ولا حتى ستالين ليسمحوا بها . ومعروف لدينا ما آلت اليه المقاومة اليونانية وكيف جرت تصفيتها . وكل شيء قد اتضح اليوم : كان التاريخ يتحقق في الأرض قاطبة كتاريخ واحد ، وهذا ما نجم عنه تناقض معين استحاله فهمه آنذاك ، تناقض يكن في صراع الطبقات كان يتحول في بعض الاماكن الى نزاعات بين الأمم — أي الى حروب مؤجلة . والعالم الثالث ينير السبيل أمامنا اليوم . أما في عام ١٩٤٥ فما كنا نستطيع لا ان نفهم التحول ولا ان نقبل به . وموجز القول اننا كنا عياناً . وقد توصل ميرلو — بونتي ، الأعور ، الى نتائج أثارت الدهشة لأنها بدت وكأنها تقرض نفسها فرضاً : اذا كان من الممكن ان يعرف الثورة من الخارج الاهتمام بالحفاظ على التوازن الدولي ، واذا كان قد أصبح محتملاً على الشيعة ان ينتظروا تحررهم من حرب كونية لا من أنفسهم ، فإن الطبقة الثورية تكون في مثل هذه الحال قد غابت في اجازة . كانت البورجوازية مرسخة اقدامها ، تحيط بها كتلة الشيعة الهائلة ، الشيعة الذين تستغلهم وتحيلهم الى ذرات معزولة عن بعضها البعض ولا متناهيصة الصغر . لكن البروليتاريا ، تلك القوة التي لا تقهر ، والتي تحمل في نفسها إدانة الرأسمالية ، والتي تكن مهمتها في تقويضها ، اقول ان البروليتاريا هذه كانت قد غادرت خشبة المسرح . كان من الممكن بالطبع ان تعود ، ربما غداً ، وربما في نصف قرن . لكن كان من الممكن ايضاً ألا تعود ابداً . وكان ميرلو — بونتي يلاحظ هذا الغياب ، ويندبه كما هو واجب ، ويقترح ان ننظم انفسنا بلا انتظار ، فيما لو كان مقدراً لهذا الغياب ان يطول . ولقد ذهب الى حد رسم الخطوط العريضة لبرنامج ، في نص أنقله هنا من الذاكرة ، لكن بأمانة ، انا واثق من ذلك : « بانتظار ذلك ، علينا ان نمتنع عن القيام بأي عمل يمكن ان يحول دون ولادة البروليتاريا من جديد . بل علينا ان نفعل كل شيء لنساعد على تكوين نفسها من جديد . وباختصار ان تتبع سياسة الحزب الشيوعي » . والعبارات الأخيرة ، على كل حال ، انا أضمنها . فقد اذهلتني : ان الحزب الشيوعي ، الذي ولد من الصراع

الطبقي ، يحدد سياسته وفقاً له . وهو لن يبقى على قيد الحياة ، في الغرب ، مع اختفاء البروليتاريا . والحال ان ميرلو - بونتي كان قد كف عن الايمان بالحرب الأهلية ، ملاحظاً من هنا بالذات شرعية التنظيم الشيوعي : والمفارقة انه اقترح علينا ، في الحين نفسه ، ان نقف الى جانب الحزب .

كانت هناك مفارقة اخرى . اذهبوا للرؤية أسقف وقولوا له على سبيل الاختبار : « الله قد مات ، وأنا اشك في بعثه ، لكنني بانتظار ذلك أسير معكم » ان الاسقف سيشكركم على اقتراحاتكم اللطيفة لكنه لن يفكر بأنه يستطيع ان يتبناها . والحال ان اصدقاء ميرلو الشيوعيين أخذوا عكس هذا الموقف : كانوا يهاجونه بعض الشيء ، بلطف ، لكن من غير ان يصدوه . واذا تمنعنا في هذا الموقف ملياً ، فلن يدهشنا . كان الحزب قد خرج من المقاومة راجعاً : فما كان يبالغ في التدقيق والتشدد بصدد اختبار رفاق طريقه . لكن مثقفيه ، قبل كل شيء ، كانوا يعيشون في حالة من الضيق والاستياء : كانوا يتمنون بلا شك ، باعتبارهم جذريين من حيث وضعهم بالذات ، ان تنظم البروليتاريا فتوحها ، وان تستأنف سيرها الى الامام . ولا شك في ان البورجوازية ، التي أرهبها نشر خياناتها ، كانت ستسلم وترضخ . وبدلاً من هذا ، كان الحزب يتوانى ويتماهل . كان مثقفوه يقولون : فلنأخذ السلطة ، وكانوا يحيييونهم : سيتدخل الانكلو - ساكسونيون فوراً . كان تناقض جديد قد ظهر في حركة « الجناح الزاحف » ، طالما انه من الممكن التوجية من الخارج ، من اجل أنقاذ السلام والبلدان الاشتراكية ، بعدم القيام بثورة تتطلبها الجماهير من الداخل . وهؤلاء الشبان ، الذين قدموا الى الحزب عن طريق المقاومة ، لم يرضوا عليه بثقتهم . لكن وجدت شكوك ، وشد وجذب . ففرنسا ، بعد كل شيء ، ديمقراطية بورجوازية : فما دخل الحزب الشيوعي في حكومة ثلاثية ؟ ترى ألم يقع رهينة الأعمال ؟ كانوا ينقلون بإخلاص شعارات تثير قلقهم : على العمال ان يعرفوا كيف ينهون إضراباً ما ، فالهدف الثوري انما هو اعادة بناء البلاد . لكنهم ما كانوا يستطيعون ان يمنعوا استنتاجات ميرلو من ان تبعث فيهم

بعض الاضطراب . سطحياً . فهو كان يوافق ، بعد كل شيء ، على سياسة الحزب
الاصلاحية ، تلك السياسة التي كانوا يتولون هم ، من قبيل الطاعة ، تنفيذها .
فهل كان من الممكن ان يلام على انه يردد بصوت عالٍ ما كانوا يقولونه احياناً
بصوت خافت : اين البروليتاريا ؟ والحق انها كانت موجودة . لكن مكبوجة
ملجومة . ومن قبل من ؟ وراح غيظهم يتعاظم من ميرلو - بونتي ، الشبيه
بكاساندر . واغتاز ميرلو - بونتي منهم . وكان هذا موقفاً ظالماً من الطرفين .
كان ميرلو يسيء معرفة طبيعة الجذور المتأصلة لأصدقائه . وقد عاد الى
المسألة بعد خمسة عشر عاماً : في مقدمة كتابه « اشارات » . انه يلج على
العكس على تكوين المناضل ، المحاط ، الموجه ، المتوجب عليه مع ذلك ان
يساهم بنفسه ، بوقائه واخلاصه وأفعاله ، في صنع الحزب الذي يصنعه . استدرارك
ملتبس قاده على الأخص الى تبرير الاستقلالات : ليله الانسان اذا شاء من الخارج
في الحكم بكل صحو فكر وهمدوء بال على سياسة ما ، لكن اولئك الذين
صنعوها يوماً فيوماً ، ولو بمجرد تأييدهم ، لا يعود امامهم إلا أن يستقبلوا عندما
يكتشفون معناها ويرون ظلمهم مشاوحاً على الجدار . لكن الممكن ان تقلب
الحجة وأظن انه كان يعرف ذلك : فبالنسبة الى شبينة ١٩٤٥ التي كانت
تتخبط بين النية الطيبة وبين قسم الوفاء الذي قسمته ، ومن خلال أفعال كانت
تنفذها يومياً وترى معناها يتشوه بين أيديها ، كان « المفكر المحلق » هو
ميرلو - بونتي ، ولأكثر من مرة .

وكانوا يسيئون معرفته بدورهم : فقد كانوا يجهلون الدرب الذي سار
فيه . فمن بعض احاديث دارت بيننا فيما بعد احتفظت بالإحساس بأنه كان ،
قبل ١٩٣٩ ، اقرب الى الماركسية منه في اي زمن لاحق . فما أبعده عنها ؟
المحاكمات ، على ما اتصور . ولا بد انه ظل مشدوهاً بها حتى عاود الحديث عنها
مطولاً ، بعد عشرة أعوام ، في « المذهب الانساني والارهاب » . ولم ينفع
بعدها تقريباً للحلف الجرمانى - السوفيائى : انما تلهى بكتابة رسائل
« مكيافيلية » بما فيه الكفاية كيا « يعيد توزيع الادوار » . كانت كتابات

روزا لوكسمبرغ^١ وبعض الاصدقاء قد هدته الى فكرة « عفوية الجماهير » التي قربت الحركة العامة من حركته الفردية . وحين رأى اعتبارات المصالح العليا تلمع من خلف الجماهير ، اشاح بوجهه وحول وجهته .

كان مسيحياً وهو في العشرين من العمر ، وكف عن ذلك لأنسا كما يقول : « نؤمن بأننا نؤمن ، لكننا لا نؤمن » . وبعبارة أدق كان يطالب الكاثوليكية بأن تدبجه من جديد في وحدة المحايثة وهذا على وجه التحديد ما لم يكن يوسعها : فالمسيحيون يحبون أنفسهم في الله . ولن أقول انه انتقل من هنا إلى الاشتراكية : فهذا تعميم غليظ . لكن جاء وقت التقى فيه بالماركسية وتساءل عما تقدمه : فوجد انها تقدم الوحدة المستقبلية لمجتمع بلا طبقات ، وتقدم ، بانتظار ذلك ، صداقة كفاحية حارة . والحزب بعد عام ١٩٣٦ هو الذي ازعجه بلا ريب . كانت احدى سماته الأساسية الدائمة البحث في كل مكان عن المحايثة^٢ الضائعة ، ثم إلقاء المحايثة به نحو تعالٍ ما ، ثم الأفول وشيكا . بيد انه لم يبق عند هذا المستوى من التناقض الأولي : فبين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ تصور شيئاً فشيئاً رابطة جديدة بين الكينونة والذاتية المتبادلة . لكنه اذا كان قد حلم ، عام ١٩٤٥ ، بتجاوز ما ، فإنه لم يجده .

وخلاصة القول انه بدا عليه وكأنه قادم من مكان بعيد قصي عندما راح يقترح ، بالرغم مما كابد من قرف واشمزاز ، تلك الماركسية المرجئة ، الصارمة المتبددة او هامها . وصحيح انه « تعلم التاريخ » من غير ما حب ، بدافع ميله وعناده . وصحيح أيضاً انه اخذ على عاتقه ألا ينسأه ابداً . وهذا ما لم يتبينه ، يومذاك ، اصدقاؤه الشيوعيون الأكثر حساسية بالانتماءات غير المتحفظة منهم بالتحالفات المحددة المحدودة . اما ميرلو ، الذي ما كان يبالي الا بتعميق صلته بالتاريخ ، فما كان ليكشف جانبه لانتقاداتهم ، على ما أتصور ، وكان سيلازم

١ - مفكرة ماركسية ألمانية عاصرت لينين . « م . ا » .

٢ - المحايثة : حالة ما هو موجود في ذاته ، ونقيضها السمو أو التعلالي أو التجاوز أو الصبوة . « م . ا » .

صمتاً عنيداً لو لم تؤسس ، لحسن الحظ « الأزمنة الحديثة » . كان يملك الأداة ، وقد أرغم إرغاماً تقريباً على التعبير عن تفاصيل فكره .

كنا نحلم بالجملة منذ عام ١٩٤٣ . كنت أفكر بأنه اذا كانت الحقيقة واحدة فمن الواجب ، كما قال جيد عن الله ، ألا نبحث عنها في مكان محدد بل في كل مكان . ان كل نتاج اجتماعي وكل موقف - أكثر المواقف صميمية وأكثرها عمومية - انما هما تجسيد لها وكناية عنها . والنادرة البسيطة تعكس العصر كله بقدر ما يعكسه دستور سياسي . اننا سنكون صيادي معانٍ ، وسنقول الحقيقة عن العالم وعن حياتنا . وكان ميرلو يجدي متفائلاً : هل انا واثق الى هذا الحد من ان هناك معنى في كل مكان ؟ وهذا ما كان بوسعي ان اجيب عليه بأن معنى اللامعنى موجود وانها مهمتنا نحن ان نجد . واعرف ما كان سنجيب به بدوره : سلط الأضواء ما شئت على البربرية ، لكنك لن تجد سبيلاً الى تبديد ظلماتها . ولم تدر المناقشة قط : كنت اميل الى الدوغمائية ، وكان اشد حساسية مني بالظلال الفارقة ؛ لكن هذه مسألة مزاج ، أو كما يقال مسألة طباع . لقد كانت لدينا رغبة واحدة : أن نخرج من النفق ، ان نرى أمامنا بوضوح . لقد كتب : « ان ملجأنا الوحيد قراءة للحاضر كاملة وأمينة ما أمكن ، قراءة لا تفرض عليه معناه مسبقاً ، قراءة تعترف حتى بسديميته وبلا معناه حيناً وجداً » وذلك كان برنامجنا . واليوم ، بعد وفاة ميرلو ، ما يزال هو هو برنامج الجملة . كلا : الفرق الحقيقي ... أجدر بنا أن نسميه لا تساويننا . فمنذ ان تعلم التاريخ ، لم أعد مساويه . فقد لبثت أستجوب الوقائع بينما راح يحاول هو ان يستنطق الأحداث .

ان الوقائع تتكرر . يقيناً ، انها أبدأ جديدة : لكن ما جدوى ذلك ؟ انها جديدة ، تلك التمثيلية السنوية لذلك المؤلف الشعبي : فقد توجب عليه أن يبتكر فكرتها ، ثم فكر وعمل ، وكانت كل كلمة اكتشافاً ، وقد اكتشف الممثلون بدورهم النبوة ، وقالوا لمدة بضعة أيام : « لا أحس الدور » ثم على حين بغتة : « إني أحسه » . وأخيراً تحقق اللامتوقع يوم التمرين الأخير السابق لحفلة

الافتتاح : فأصبحت التمثيلية ما كانته . وهذا يعني : صورة طبق الأصل عن التمثيلات السابقة . ان الواقعة تؤكد وتعاود من جديد : انها تكشف عن عادات ، عن تناقضات قديمة ، وأحياناً ، وعلى نحو أعمق ، عن بنى . إن الزنا نفسه يُرتكب منذ خمسين عاماً ، كل مساء ، أمام نفس الجمهور البورجوازي ، في قلب باريس . وقد كنت أتمنى عن غير علم مني ، لمجرد انني كنت لا أبحث الا عن هذه الاستمرارات ، أن نصبح علماء سلالة المجتمع الفرنسي .

وما كان ميرلو - بونتي يكره الاستمرارات . بل كان ، أكثر من ذلك ، يجب التكرار الطفولي للفصول والطقوس . لكنه لهذا السبب بالذات كان يعرف ان طفولته ، التي كان يتحسر عليها من غير ما أمل ، لن تعود . ولو كان يمكن للراشد ان يعرف من جديد ، في عالم الراشدين ، غبطة الاعوام الاولى ، لكان هذا في غاية الجمال ولأصبحت الحياة مستديرة كالأرض . ولقد أحس ميرلو المنفي ، مبكراً بما كنت استطيع فقط ان أعلم به : الانسان لا يرجع الى الوراء ، لا يكرر أفعاله ، والاحتمالية الوديعه التي ترافق الولادة تتقلب الى مصير وقدرة بفعل عدم قابليتها للارتداد الى الوراء . لم أكن أجهل اننا نسير في الاتجاه الطبيعى لجرى الأشياء ولا نستطيع أبداً ان نسير في الاتجاه المعاكس ، لكنني عللت نفسي لمدة طويلة من الزمن بأن قيمتي تزداد بعض الشيء يوماً بعد يوم ، مخدوعاً بأسطورة التقدم البورجوازية . التقدم : تراكم رؤوس الأموال والفضائل . ولا شيء يضيع . وباختصار ، كنت اقترّب من الكمال ، وكان هذا الكمال قناع الموت الذي بات عارياً اليوم . وكان هو يبتعد عنه : ما كان في وسع أي شيء كان ان يعيد اليه خلود طفولته الأولى ، هو الذي ولد من أجل ان يموت . وتلك كانت تجربته الاولى للحدث .

لو وجد في أواسط القرن الماضي لعاش الزمن بالمعكوس ، بلا جدوى كما فعل بودلير بعد « الصدع »^١ : انتهى العصر الذهبي ، ولا مجال بعد الآن

١ - هو الصدع المشهور الذي أصيب به على اثر زواج امه للمرة الثانية من رجل عسكري . « م . ه » .

إلا للانحطاط . وجدارة ميرلو هي أنه تجنب هذه الاسطورة الرجعية : انحطاط
إذا شئنا لكنه انحطاطنا ، ولا نستطيع ان نفعل به من غير ان نفعله ، وهذا
معناه : من غير ان ننتج الانسان وأعماله من خلاله . ان الحدث ينقض علينا
كلص ، ويرمي بنا في الحفرة أو يرفعنا على الجدار ، ولا نكون قد فهمنا منه
شيئاً . وما يكاد يتوارى عن الانظار ، حتى نجد افسنا قد تغيرنا تغيراً عميقاً
الى حد لا نعود نفهم معه كيف امكننا ان نجب ونفعل ونعيش في السابق . من
كان ليتذكر في عام ١٩٤٥ سنوات ١٩٣٠ ؟ كانت هذه السنوات تهيباً لتولي
الأدبار بكل هدوء ، فقتلها الاحتلال ، ولم يبق منها غير عظام . وكان البعض
ما يزال يحلم بعودة الى ما قبل الحرب ، وكان ميرلو يعلم ان هذه العودة مستحيلة
وانه من الإجرام واللغو الباطل تمنئها : حين كان يتساءل عام ١٩٤٥ عما اذا
كانت المغامرة الانسانية تستسقط في البربرية أم ستنقذ نفسها بواسطة الاشتراكية
كان يستنطق التاريخ الكوني كما لو انه حياته الخاصة : أزمن ضائع ؟ أزمن
مستعاد ؟ طلاق ، انحراف ، جنوح : ان هذه الكلمات التي كتبت وأعيدت
كتابتها مئات المرات تشهد ، تحت ريشته ، على ان الانسان لا يربح شيئاً من غير
ان يخسر ، وعلى ان المستقبل ، مهما كان قريباً ومهما كان وديعاً طبعاً ، يخون
آمالنا وحساباتنا . لكنه يخونها في معظم الأحيان من خلال تحقيقه لها ، إن
أفعالنا الماضية تأتي الينا من أعماق الاعوام القادمة ، مجهولة الوجه رغم انها
اعمالنا نحن وليس أمامنا غير ان نياس أو ان نجد فيها علة التغير المتغيرة ، ولما
كنا لا نستطيع ان نبعث الحياة في الوقائع الماضية ، فعلينا على الأقل ان نعين
لها مكانها في قلب الحدث الذي يسمى بالتاريخ ، فنبحث في الحركة التي تحملنا
عن أهداف البشر المستترة لنقترحها عليهم صراحة . ومعنى هذا أن نستجوب
الحدث من خلال عدم قابليته للتنبؤ به - ومن غير احكام مسبقة - لنجد فيه
منطقاً للزمنية . وقد نميل الى تسمية هذا المنطق « دياكتيكاً » لولا ان ميرلو
اعترض من البداية على صلاحية اللفظة ولولا انه رفضه بصورة من الصور بعد

عشرة أعوام ١٠

وخلاصة القول ان حقبة ما قبل الحرب كانت تنفي الزمن : فحين كان إعصار ما يطيح بأسوارنا ، كنا نبحث عن الذين بقوا على قيد الحياة تحت الانقراض ونقول لهم : « لا شيء بندي بال » . واعجب ما في الأمر انهم كانوا يصدقوننا . ولقد « تعلم » ميرلو — بونتي التاريخ بأسرع مما تعلمناه لأن الزمن الذي يجري كان يوحى اليه بمتعة مؤلمة تامة . وهذا ما جعل منه معلقنا السياسي حتى من غير أن يتعنّى ذلك ، وحتى من غير أن ينتبه أحد إلى ذلك .

كانت أسرة تحرير « الأزمنة الحديثة » آنذاك معدومة التجانس : جان بولان ، ريمون آرون ، أليير اوليفيه ، وكان هؤلاء أصدقاءنا بلا ريب . لكننا كنا لا نشاركهم أي فكرة من أفكارهم — من دون علم الجميع ومن دون علمنا نحن أولاً . والواقع أن تعايشنا الهامد كان ، عشية تأسيس المجلة ، رفاهية حية : البعض قادم من لندن ، والبعض الآخر من العمل السري . لكن المقاومة تشتت : فرجع كل إلى مكانه الطبيعي ، هذا إلى الفيغارو ، وذاك إلى حزب « تجمع الشعب الفرنسي » ، وثالث إلى « المجلة الفرنسية الجديدة » الجديدة . والشيوخون أنفسهم ، بعد ان ساهموا في العدد الأول بقلم كانابا ، استأذنوا بالانصراف . وكانت هذه ضربة قاسية لمن ثابر منا : كنا نقنقر إلى التجربة والخبرة . وأنقذ ميرلو المجلة عندما قبل بأن يتولى أمرها ، فأصبح رئيس تحريرها ومديرها السياسي . وقد تم ذلك بصورة عفوية . فهو لم يقترح علي خدماته ولم أسمح لنفسى بأن « اختاره » : انما لاحظنا معاً ، بعد مدة من الزمن ، انه يتولى هذا المنصب المزدوج وانه لا يستطيع أن يستقيل من غير ان تموت المجلة . ولم نناقش سوى نقطة واحدة : لما كانت هيئة التحرير قد اختفت من صفحة الغلاف ، فقد اقترحت على ميرلو أن يطبع اسمه عليها إلى جانب اسمي : وبذلك

١ - في عام ١٩٤٥ كان يمتنع عن ابداء رأيه : كان يرى ان اللفظة اكثر طموحاً من ان يمكن تطبيقها على نشاط « الأزمنة الحديثة » المتواضع .

كنا سنكون مديري المجلة . لكنه رفض رفضاً باتاً . وقد عاودت الاقتراح مئة مرة ، في السنوات التالية ، متشبهاً بهذه الحجة وحدها : هذا أقرب الى الحقيقة . وكرر رفضه مئة مرة باسم ، منفرج الأسارير ، وكان يعمل هذا الرفض بطرؤف متبدلة دوماً . ولما كانت أسباب هذا الرفض تتغير باستمرار وكان موقفه لا يتغير ، فقد استنتجت انه يكتم عني دوافعه الحقيقية . وقلت له ذلك ، فأنكر دونما حرارة : لم يكن يريد أن يغشني بل كان يريد أن يقطع الطريق على المناقشات . ثم انه لم يشأ قط ، مها كان الموضوع ، أن ينتهي النقاش الى نتيجة . ولقد انتصر : فأنا لا أعلم السبب اليوم بما كنت أعلمه عام ١٩٤٥ . أهو التواضع ؟ أشك في ذلك : لم تكن المسألة مسألة مشاركة في أيجاد بل مسألة مشاركة في مسؤوليات . لقد قيل لي على العكس : « ذلك انك كنت ، آنذاك ، معروفاً أكثر منه : وكبرياؤه كانت أكبر من ان يقبل بالاستفادة من هذه الشهرة » . صحيح ، كنت معروفاً أكثر منه ، ولم أكن أنبأه بذلك : كانت الايام ايام جردان الأقبية والانتحارات الوجودية . وكانت الصحافة الصالحة ترميني بالبراز وكذلك الطالحة : مشهور نتيجة سوء تفاهم . لكن اولئك الذين قرأوا في « سامودي سوار » تلك الشهادة المثيرة للاهتمام التي أدلت بها فتاة غير عذراء اجتذبتها ، على ما يبدو ، الى غرفتي لأرهبها قطعة من الجبن الفاخر اولئك ما كانوا يقرأون « الأزمنة الحديثة » وكان يجهلون حتى بوجودها . وبالقابل كان قراء المجلة الحقيقيون يعرفوننا كلينا على قدر متساوٍ . فقد قرأوا مقالاتنا ، وكانوا يفضلون مقالات هذا أو مقالات ذاك ، او كانوا يغسلون ايديهم من كلينا بلطف . وكان ميرلو يعرف ذلك قدر معرفتي : فقد كنا نتلقى رسائل نتبادل قراءتها . لقد كان جمهوره وجمهوري وجمهور « الأزمنة الحديثة » واحداً على الإجمال . وكان خير جمهور يمكننا أن نتمناه ، جمهوراً لا يحمل عازف البيانو ما فوق طاقته ، ويحكم عليه تبعاً لعمله من غير أن يهتم بما عدا ذلك . وما كان في وسع ميرلو أن يتألم من شهرتي المشبوهة ولا أن يستفيد منها . قد يقال انه كان يخشى ان يتورط ؟ ألا ما كان أبعد هذه الخشية عنه :

ولقد قدم الدليل على ذلك في المجلة بالذات عندما نشر فيها بتوقيعه مقالات افارت فضيحة . اذن ؟ لم كان يعاند في أن يوقع « أ . ح » ١ افتتاحيات كنت أقبليها بلا تحفظ ، تصورها وحررها بنفسه من أول كلمة فيها الى آخر كلمة ؟ لقد نسبت الى غير ما تميز جميع كتاباته التي لم يقر بها : وهذا بدني طامسا كنت أدعي انني الربان الوحيد . ولقد اكتشفت . العام الماضي ، انني بينما كنت أتصفح فهارس أجنبية انني مؤلف مقالة عن المعسكرات السوفياتية - ذلك المقال الذي اعترف به وأضفى عليه صفة شرعية في كتابه الأخير . فلم لم يوقعه عام ١٩٥٠ طالما انه سيتبناه فيما بعد ؟ ولم تبناه ، بعد مرور عشرة أعوام ، طالما انه لم يشأ أن يوقعه ؟ لم ترك للمجلة كل ذلك العدد من الأبناء غير الشرعيين مع أن مسألة تعميدهم كانت بيده وحده ؟ انه سؤال : وأنا لا أزعم انني اجيب عليه . لكن الحياة هي الحياة ولا بد لنا من أن نعيشها واقتنعت بأسهل التفسيرات وأنسبها : كان يجب الاستقلال ، وكان كل قيد يثقل عليه فيما عدا ذلك الاتفاق الضمني الذي كان يُحدد مع كل عدد ، ولا يلزم أحداً ويمكن لأي منا أن ينهي ساعة يريد . هذا ممكن ، ثم انني أعتقد اليوم بأنه كان يرتاب في : كان يعرف عدم كفاءتي ، فخاف من اندفاعي ؟ الى اين سننتهي فيما لو خطر لي ان اتكلم في السياسة ؟ وليس عندي من دليل على هذه الريبة سوى هذا : في عام ١٩٤٧ نشرت في المجلة « ما الأدب ؟ » ، فقرأ منه المسودات الأولى وخيل اليه انه وجد فيه جملة توحيد ، كما كانت الموضة ، بين الفاشية و « الستالينية » تحت اسم مشترك هو « أنظمة توتاليتارية » . كنت في ايطاليا فكتب لي على الفور . واستلمت الرسالة في نابولي ، واني لأذكر ذهولي اذ كان يقول لي فيها باختصار : « اذا كنت تطبق حقاً مقاييس واحدة على الشيوعية والنازية ، فأرجوك أن تقبل استقالتي » . وما كانت المسألة تعدو ان تكون لحسن الحظ ، كما أمكنني أن أثبت له ، غير مسألة خطأ مطبعي . وبقيت القضية

١ - الحرفان الاولان من اسم المجلة . « ه . م »

عند هذا الحد . لكنني حين افكر فيها ، تعطيني مقياس ربيته : فالنص أولاً كان غير مفهوم على المسودات وواضح التشويه ، كما انه لم يسبق لي قط ، يعرف ذلك ، ان ارتكبت مثل هذه الحماقات . وأخيراً فإن استقالته قدمت بشيء من التسرع . والخلاصة ان كل شيء يدل على أنه كان يتوقع الأسوأ . لكن ما يدهشني على الاخص هو انه كان يخاف أن يراني أنحرف نحو اليمين . لماذا ؟ هل كان يحكم علي بأنني يميني بطبعي ؟ أم هل كان يخشى فقط ان يقوم الضبع حامل القلم ، وقد ردت دعواه بنات آوى ، بتقديم انتسابه الى « نادي القلم » ؟ على كل الأحوال ، كان يتحرز من فلتات لساني : كان يكفي أن تكون إحداها غير قابلة لان تعذر حتى ينسحب خلال اربع وعشرين ساعة . وجهاز الانذار هذا كان ما يزال يعمل بعد خمسة أعوام ، حين فرق بيننا خلاف سياسي : بيد ان ميرلو لم يستخدمه . فهو باقٍ ما دام يأمل بأن تناقضاتنا قد تجد حلاً لها . ان رسالته لي عام ١٩٤٧ تثبت انه كان سيترك المجلة على الفور فيما لو انني تركتها تسقط في مزالتى اليمين . ولما أخذت يساري ، قبل بأن يتورط : كان يخيل اليه انه يرى الحفرة وقرب لحظة الوقوع ، ومع ذلك بقي بالقرب مني ، عاقداً أمره على ألا يقفز إلا في اللحظة الاخيرة . لقد اعتقدت طويلاً بأنه أخطأ اذ لم ينضم الي على النصيبة ١ ، وكنت أقول في نفسي ان تعاوناً علنياً سيرغنا على تنازلات متبادلة ، وكنا بالتالي تدبرنا امرنا لننقذ الادارة الجماعية . ومنذ بعض الوقت اميل الى الاعتقاد بأنه كان على صواب : ففي عام ١٩٥٢ لم يكن من الممكن ان يُقنّع خلافنا أو يتلاشى ، لانه لم يكن ناجماً عن مزاجينا بل عن الموقف ، وباعتبار ان اسم ميرلو لم يلفظ فقد أمكننا ان نرجئه مدة اطول . واتاحت لنا سرية روابطنا ، التي حرص عليها لتسهيل عليه الانسحاب ، أتاحت لنا ان نبقي معاً حتى اللحظة الاخيرة . وقد تم الانفصال خلسة ، ولم نحتاج الى

١ - آلة كان يمرض عليها المجرمون ، ويقال في الفرنسية « وضعه على النصيبة » اي عرضه للسخرية والاستنكار العام ، وواضح ان سauter يجمع بين المعنيين . « م . ه » .

الاعلان عنه ، اي الى تحويله الى مشاجرة علنية ولعل هذا ما أنقذ صداقتنا .
ونتيجة لهذه الاحتياطات اكتسب لقب مستشار في الاوساط القريبة منا .
وهذا غير صحيح بالمرة ولا سيما انه لم يكن مستشاراً لاحد : كان دوره ، هو
السيد في مجاله مثلما كنت السيد في مجالي ، كان دوره - كما كان دوري - ان
يقرر ويكتب .

بيد انه كان يلح إلحاحاً عظيماً كما اقرأ مقالاته : المقالات التي يوقعها
بـ (أ . ح) والتي تلازم المجلة ، والمقالات التي تحمل اسمه ولا تلازم احداً سواه .
أرجو ان يكون كلامي مفهوماً : ان هذا الموقف يشبه موقف مستخدم أو
موظف يغطي أفعاله عن طريق (المسؤول) . والواقع ان العكس هو الصحيح :
لم يكن ليرلو من رئيس غير نفسه . كان يعرف اتجاهه خيراً مني في عالم السياسة
الملتبس : كنت اعرف ذلك ولا يكفي ان اقول انني كنت أثق به : انما كان
يخيل ، وأنا اقرأه ، انه يكشف لي عن فكري . لكن « الاتفاق الجنئلمان »
الذي كان قائماً بيننا كان يتطلب ان يستشيرني : فهو لم يكن يريد ان يثقل
كاهلي بمقالاته الغفل من التوقيع . وكان يفعل ذلك بكل ما أوتيته من رقة
ورهاقة : كنت ما أزال بعد أتلعثم بتلك اللغة الجديدة التي كان هو قد أتقن
الكلام بها ، ولم يكن يجهل ذلك ، ومع ذلك كان يحمل إلي مخطوطاته دونما
تعليق لنفوره من إكراهي أو إغرائي . ولقد بذل في الآونة الأولى مشقة كبيرة
ليجعلني اقرأه : كنت أضيع في متاهة السياسة ، وكنت أوافق على كل شيء
سلفاً وأسرع بالفرار . لكنه كان يكتشف غبشي ، فيأتي ليقترحه علي ، فأجده
على حين فجأة امامي ، باسمي ، يمد إلي المخطوط . كنت أتمتم : « انني موافق »
وكان يقول من غير ان يتحرك : « يسعدني ذلك » . ثم يشير بيسراه الى
الورقات التي تقدمها إلي يمينه ويضيف بأناة : « عليك مع ذلك ان تقرأها » .
كنت اقرأ ، وأتثقف ؛ وينتهي بي الأمر الى التحمس لقراءتي . لقد كانت
مرشدي . و « المذهب الانساني والارهاب » هو الذي جعلني أخطو الخطوة
الحاسمة . ان هذا الكتاب الصغير المكثف الى ابعد الحدود قد كشف لي عن

المنهج والموضوع : كان لي بمثابة الضربة التي كنت بحاجة اليها لأتحرر من السكونية . ومعروف انه اثار الفضيحة في كل مكان . تقيأ شيوعيون ما عادوا يرون فيه اليوم أي سوء . لكن ضجيج الاستهجان قام بشكل خاص على يميننا . فأجدي جملة وضعت النار في البارود ، وكانت هي الجملة التي تشبه المعارض بالحائن ، والحائن بالمعارض . كانت تنطبق ، في ذهن ميرلو ، على المجتمعات القلقة والمهددة التي ترص الصفوف حول ثورة . لكنهم شاؤوا ان يروا فيها ادانة متزمتة لكل معارضة لستالين . وأصبح ميرلو في مدى بضعة ايام الرجل الذي يحمل سكينه بين اسنائه . وحين قامت سيمون دي بوفوار بزيارة محوري « بارتيزان ريفيو » في نيويورك ، لم يخفوا عنها استمزازهم : كنا في رأيهم مسيرين ، ويد موسكوتسك بريشة اينسا جوزيف . يا للمساكين ! وذات مساء ، لدى بوريس فيان ، تهجم كمو على ميرلو وأخذ عليه تبريره للمحاكمات . وكان موقفاً صعباً يشق على النفس : اني ما ازال اراها ، كمو نائراً ، وميرلو - بونتي مجاملاً وحازماً ، شاحباً بعض الشيء ، الاول يسمح لنفسه بخيلاء العنف ، والثاني يحرمها على نفسه . وعلى حين فجأة ، استدار كمو على اعقابهِ وخرج . فركضت خلفه ، برفقة جاك بوست ، ولحقنا به في الشارع المقفر . وحاولت جهدي ان اشرح له فكرة ميرلو ، الشيء الذي لم يتنازل هذا الأخير لفعله . وكانت النتيجة الوحيدة اننا افترقنا متخاصمين . وكان لا بد من انقضاء ستة اشهر وصدفة لقاء حتى نتقارب من جديد . ان هذه الذكرى ليست محببة إلي : ما كان اغباه من مشروع إذ عرضت وساطتي ! صحيح : كنت على يمين ميرلو ، وعلى يسار كمو . فأني مزاج اسود ألهمني ان اقوم بدور الوسيط بين هذين الصديقين اللذين سينحيان علي كلاهما باللائمة بعد حقبة وجيزة لصداقتي مع الشيوعيين واللذين ماتا كلاهما غير متصالحين ؟

والواقع ان ميرلو ، بتلك الجملة الصغيرة التي اثارت الكثير من الصراخ ، والتي يقبل بها جميع الناس اليوم كحقيقة أولية ، والتي لها قيمتها المعترف بها من الجميع فيما وراء الحدود التي رسمها لها ميرلو ، اقول ان ميرلو ، بهذه الجملة ،

لم يفعل شيئاً سوى انه طبق على ظروف اخرى ما كانت الحرب قد علمته اياه :
اننا لن نقيّم البتة تبعاً لنياتنا وحدها ، وما سيكون مقياس الحكم علينا ليست
هي النتائج المقصودة لأفعالنا بقدر ما هي العواقب اللاإرادية التي أمكننا ان
نتكهن بها ، أو ان نستثمرها . أو على كل الاحوال ان نأخذها على عاتقنا .
كتب فيما بعد مستشهداً بهيغل : « ان رجل العمل له يقينه بأن الضرورة ستصبح
بعمله ، احتمالاً ، والاحتمال ضرورة » ومن هنا كان يوجه الى التاريخ السؤال
الفلسفي الحقيقي : ما المواربة ؟ ما الحيدان ؟ لقد بدأنا والجو مكفهر والريح
صرصر ، وثابرتنا ببطولة ، وشخنا في الشقاء ، وهوذا الآن عملنا . فماذا تبقى من
الغايات القديمة ؟ وما الذي اختفى ؟ لقد ولد مجتمع جديد اثناء الطريق ، كيفه
المشروع ، وحرفه انحرافه : ما الذي يستطيع ان يقبل به ؟ ما الذي يتوجب
عليه ان يرفضه تحت طائلة انقصاص صلبه ؟ ومهما يكن الميراث ، فمن الذي
سيقول إن كنا قد اتبعنا أقصر الطرق ام إن كان علينا ان نلقي بتبعة التعرجات
على نواقص الجميع ؟

ومن خلال عدالة الظلم الحازمة هذه التي تنقذ الاشرار بأفعالهم ، والتي تحم
يهمهم على ذوي الارادة الحيرة من البشر لأفعال ارتكبوها بكل نقاء قلب ،
اكتشفت أخيراً واقع الحدث . وميلو ، بكلمة واحدة ، هو الذي هدداني :
كنت في أعماق ذاتي سديلاً متخلفاً للفوضوية ، وكنت اقيم هوة حقيقة بين
أوهام الجماعيات الغامضة وبين اخلاقية حياتي الخاصة الواضحة . فبدد أوهامي :
لقد علمني ان ذلك المشروع الملتبس ، العاقل والمجنون ، المتوقع دوماً وغير
القابل للتنبؤ به دوماً ، الذي يبلغ اهدافه حين ينساها ، ويمر بجانبها حين يريد
ان يبقى وفيها لها ، ويتلاشى في نقاء الفشل الكاذب وينحط في النجاح ، ويهجر
صاحبه احياناً اثناء الطريق وحياناً اخرى يفضحه عندما يظن انه لم يعد
مسؤولاً عنه ، اقول علمني ان اجد هذا المشروع في كل مكان ، في اخفى خفايا
حياتي كما في وضوح نهار التاريخ ، وعلمني انه ليس هناك سوى مشروع واحد
ووحيد بالنسبة الى الجميع - الحدث الذي يصنعنا بتحويله الى عمل ، والعمل

الذي يحلنا بصيرورته عن طريقنا حدثاً والذي يسمى ، منذ أيام هيجل وماركس بالممارسة . وباختصار كشف لي عن انني اصنع التاريخ كما كان السيد جوردان يصنع نثراً . ونسف مجرى الأحداث آخر سدود فرديتي ، وحل في تياره حياتي الخاصة ، ووجدت نفسي في المكان عينه الذي كنت قد بدأت أفلت فيه من ذاتي : فعرفت نفسي : أكثر إيهاماً ، في وضوح النور ، مما كنت اظن وأغنى مليارياً ضعفاً . كان الأوان لذلك : كان عصرنا يتطلب من جميع أهل الأدب ان ينشئوا في السياسة الفرنسية ، وأخذت عدتي لهذا الامتحان ، وثقفي ميرلو من غير ما أستاذة بتجربته وبناتج كتاباته . واذا كانت الفلسفة ، كما كان يقول ، « عفوية معلمة » ، فأستطيع ان اقول انه كان بالنسبة إلي فيلسوف سياسته . أما هذه السياسة فأزعم انه لم يكن في وسعنا أن يكون لنا غيرها وانها كانت مناسبة . فحتى نستمر ، كان لا بد أن نبدأ بداية حسنة : ولقد جاءت البداية منه وكانت ممتازة : والدليل ان قراءنا قد ساروا معنا في جميع المنعطقات . وها قد مر سبعة عشر عاماً تقريباً منذ ان أصدرنا العدد الأول من « الأزمنة الحديثة » . وقد كسبنا مشتركين فيها بصورة نظامية ولم نخسر أحدهم الا فيما ندر .

كان ممكناً ، في عام ١٩٤٥ ، الاختيار بين موقفين . موقفان ، لا أكثر . الاول والأفضل هو التوجه الى الماركسيين ، اليهم وحدهم ، وفضح الثورة الخنوقة في المهد والمقاومة المذبوحة وتمزق اليسار . وقد تبنت بعض المجلات هذا الموقف بشجاعة ، واكتفت من غير ان تلقى اذنأ صاغية : كان الزمن زمن من له اذان كيلا يسمع ، وعينان كيلا يرى . وإني لأزعم ، وأنا أبعد ما اكون عن الاعتقاد بأن هذا الفشل ادانة لمحاولتها ، انه كان يمكننا ان نقلدها من غير ان نفرق : كانت قوة تلك المجلات وضعفها معاً يكمنان في انها حبست نفسها في النطاق السياسي . اما مجلتنا ، فقد كانت تنشر روايات ودراسات ادبية وشهادات ووثائق : فاستطاعت ان تشق طريقها بفضل هذه العوامات . لكن لفضح الثورة المغدورة كان لا بد ان نكون ثوريين : كان ميرلو قد كف عن ان

يكون كذلك ، ولم اكن انا قد اصبحت بعد ذلك . لم يكن لنا الحق حتى في ان نعلن بأننا ماركسيون ، بالرغم من تعاطفنا مع ماركس . والحال ان الثورة ليست حالة نفسية : انها ممارسة يومية تنير السبيل امامها نظرية ما . واذا كان لا يكفي ان يكون المرء قد قرأ ماركس حتى يصبح ثورياً ، فإنه ينضم اليه عاجلاً ام آجلاً عندما يناضل من اجل الثورة . والنتيجة واضحة : لا يستطيع أحد ان ينتقد اليسار انتقاداً فعالاً إلا اذا كان من أولئك الذين تكونوا في مدرسة هذا العالم . ومثل هذا الانسان كان لا بد يومذاك من ان يكون منتقياً من بعيد او قريب الى الاوساط التروتسكية . لكن مجرد هذا الانتهاء كان يفقده حقوقه من غير ان يكون له دخل في الموضوع : كان يأخذ وجه « التحريفي » في نظر ذلك اليسار المضلل الذي يحلم بالاتحاد . كان ميرلو - بونتي يرى الأخطار بوضوح ، هو ايضاً ، ويلاحظ تعثر الطبقة العاملة ، ويعرف أسبابه . لكن لو كان هذا المثقف البورجوازي الصغير اظهر الشغلة مكومين ، مقيدين ، مضللين ، مسلوباً انتصارهم منهم - ولو سالت دموعه ولو اسال دموع قرائه - لكان سقط في المزايدة الديماغوجية . وحين كان يستنتج ، على العكس ، بأن البروليتاريا غائبة في اجازة ، كان صادقاً ووفياً مع نفسه ، وكنت وفيّاً مع نفسي حين كنت اوافقه على استنتاجاته . أثوريون نحن ؟ هيا ، فلندع المزاح جانباً ! فالثورة لم تكن تبدو آنذاك إلا اسطورة محببة : مثلاً كانتياً الى حد ما . كنت أردد الكلمة باحترام ، ولم اكن اعرف شيئاً عن الموضوع . كنا مثقفين معتدلين فاجتذبتنا المقاومة الى اليسار . لكن ليس بما فيه الكفاية . ثم ماتت . فهل كان بوسعنا ان نكون غير إصلاحيين ، وهل كنا غير إصلاحيين بعد ان اضطررنا الى الانكفاء على ذواتنا ؟

يبقى الموقف الآخر . لم يكن في اليد خيار ، فقد فرض نفسه فرضاً . وحاولنا ، نحن الخارجين من الطبقات المتوسطة ، ان نكون صلة الوصل بين البورجوازية الصغيرة المثقفة وبين المثقفين الشيوعيين . لقد ولدتنا هذه البورجوازية فكان إرثنا منها ثقافتها وقيمها . لكن الاحتلال والماركسية علمانا انه لا ثقافتها

ولا قيمها أمر مسلم به . كنا نطلب من اصدقائنا في الحزب الشيوعي الأدوات الضرورية لنتنزع عن البورجوازيين المذهب الانساني . كنا نسأل جميع الأصدقاء اليساريين ان يشاركونا هذا العمل . كتب ميرلو : « لم نكن على خطأ عام ١٩٣٩ عندما أردنا الحرية والحقيقة والسعادة وعلاقات شفافة بين البشر ، ولم نتخل عن المذهب الانساني . لكن الحرب علمتنا ان هذه القيم تظل لفظية .. من دون بنية تحتية اقتصادية وسياسية تفتح لها باب الوجود » . أنا أدرك ان هذا الموقف ، الذي يمكن وصفه بأنه تخيري ، لم يكن قابلاً للحياة مع مر الزمن ، لكنني أدرك أيضاً ان الوضع الفرنسي والدولي كان لا يسمح بموقف غيره . وما كان داعياً لأن نكون اكثر ملكية من الملك ؟ كنا قد نسينا ، وهذه حقيقة واقعة ، الصراع الطبقي لكننا لم نكن الوحيدين الذين نسوه . لقد اخترنا الحدث كي نشهد على ما كانت تريد الانتيلجانسيا البورجوازية الصغيرة عام ١٩٤٥ ، في الوقت الذي فقد فيه الشيوعيون الوسائل والرغبة في قلب النظام . كانت هذه الانتيلجانسيا تتمنى ، على ما يبدو لي ، ان يقوم الحزب الشيوعي بتنازلات إصلاحية ، كما كانت تتمنى في الوقت نفسه ، ورغم ما في الأمر من مفارقة ، أن تستعيد البروليتاريا الفرنسية عدوانيتها الثورية . لكن هذه المفارقة ظاهرة فحسب : اذ كانت هذه الطبقة الشوفينية ، التي أحققتها خمس سنوات من الاحتلال ، تخاف من الاتحاد السوفياتي ، لكنها كانت ستلام مع ثورة « فرنسية خالصة » . بيد ان هناك درجات في الكينونة وفي الفكر : فهما كانت مطالب هذه النزعة الإصلاحية الثورية والشوفينية ، الا ان ميرلو ما كان ليالي بأن يكون البشير ببروليتاريا مثلثة الألوان^١ . كان قد شرع من جهة — كما فعل غيره في بلاد أخرى في الحقبة نفسها تقريباً — بمواجهة واسعة النطاق ؛

١ - الألوان الثلاثة هي ألوان العلم الفرنسي ، وهي كناية عن نوع من الاخاء بين الطبقات ، نظراً الى ان العلم الفرنسي ، الذي رفعته ثورة ١٧٨٩ ، يشتمل على اللون الابيض الملكي . « م . ٨ » .

فراح يضع مفاهيمنا المجردة على محك الماركسية التي كانت تتحول الى ماركسية حقاً ما ان تتمثل هذه المفاهيم .

والمهمة اليوم أيسر وأسهل : وذلك لأن الماركسيين — شيوعيين كانوا أم غير شيوعيين — قد أخذوها على عاتقهم . لكنها كانت عام ١٩٤٨ شائكة للغاية ، ولا سيما ان مثقفي الحزب الشيوعي ما كانوا يجدون حرجاً في ان يديروا ظهورهم لذينك البورجوازيين المشبوهين ، الفارغي الأيدي ، اللذين أعلنوا انها رفاق طريق من غير ان يسألها احد شيئاً . كان علينا ان ندافع عن العقيدة الماركسية دون ان نخفي تحفظاتنا وتردداتنا ، وان نقطع شوطاً من الطريق مع رفاق كنا نؤكد لهم تعاطفنا معهم وكانوا ينعتوننا بالمقابل بمثقفين وشاة ، وان نرد من غير ان نقطع الأواصر ومن غير ان نشتم ، وأن ننتقد باعتدال لكن بحرية مسلوخي الجلود أولئك الذين ما كانوا يقبلون بأي تقييد ، وان نؤكد ، بالرغم من وحدتنا وعزلتنا ، اننا نسير الى جانبهم ، الى جانب الطبقة العاملة — كان البورجوازيون يربتون على افخادهم عندما يقرأوننا — من غير ان نحرم على أنفسنا ، عندما تدعو الضرورة ، استباق الحزب الشيوعي كما فعلنا في بداية حرب الهند الصينية ، وان نناضل من اجل الانفراج والسلم في مجلتنا المحدودة الانتشار كما لو اننا ندير صحيفة يومية واسعة الانتشار ، وان نتحفظ من كل عاطفة فاضلة ، ولا سيما من الخيلاء والغضب ، وان نتكلم في الصحراء كما لو اننا نتكلم أمام مجلس الشعب ، من غير ان يغيب عن أنظارنا مع ذلك صغرنا البالغ ، وان نتذكر في كل لحظة انه ليس ثمة من حاجة الى النجاح لتمكن المثابرة لكن ان نتذكر أيضاً ان هدف المثابرة هو النجاح . وبالرغم من الكلام اللاذع والضربات السافلة ، أدى ميلو — بونتي العمل على الوجه المطلوب ، بذوق، دونما هفوة : كان مجاله . انه لم يكشف — من فعل ذلك ؟ — عن واقع أعوام ١٩٤٥ ، لكنه استفاد من الوحدة الفرنسية المزعومة ليقف الى أقرب ما يكون من الشيوعيين ، وليدخل معهم في مفاوضات مستحيلة وضرورية ، وليضع الأسس الأولى ، عبر ماركس وبخطبه ، لما سماه أحياناً بـ « فكر يساري » لكنه ، بمعنى ما ، أخفق :

فالفكر اليساري انما هو الماركسية لا أكثر ولا أقل . لكن التاريخ يستعيد كل شيء باستثناء الموت: فإذا كانت الماركسية في سبيلها الى ان تصبح اليوم كل فكر اليسار فنحن مدينون بذلك بالدرجة الاولى لجهود قبضة من الرجال كان هو منهم ، ولقد قلت ان البورجوازيين الصغار كانوا ينزلون نحو اليسار ، وجاءت العراقيل من كل مكان ، لكن الانزلاق توقف عند مواقع متقدمة : فأعطى ميرلو الرغبة المشتركة في الاتحاد الديموقراطي وفي الاصلاحات تعبيرها الأكثر جذرية .

ودامت الهدنة سنتين ثم كان اعلان الحرب الباردة . وعرف ميرلو كيف يرى خلف مواعظ مارشال كرم الغول الجشع ويفضحه على الفور . كانت زمن التجمعات . وتصلب الحزب الشيوعي ، وطار يميننا نحو الوسط . وفي الوقت نفسه بدأنا « نسمع ناقوس «تجمع الشعب الفرنسي» . ورفعت البورجوازية رأسها ، وعمدت نفسها قوة ثالثة ، وطبقت سياسة الحجر الصحي . ومورس الضغط علينا لنتختر ، ورفض ميرلو . وكان لا بد أحيانا من أن يؤخذ في الشباك : « ضربة براغ » ، الاضرابات المتسلسلة ، نهاية الحكومة الثلاثية ، المد الديغولي في الانتخابات البلدية . كان قد كتب : « ان الصراع الطبقي مقيع » ، فانزاح القناع عن وجهه . بيد اننا عاندنا في جهود وساطتنا التي ما كان أحد يحملها على محمل الجد ، وثقتنا تزداد في اننا سنسحق وحدة اليسار في شخصيننا ولا سيما انه لم يكن لها آنذاك أي ممثل آخر . وولد « التجمع الديموقراطي الثوري » كوسيط محايد بين الكتل ، بين الفصيلة المتقدمة من البورجوازية الصغيرة الاصلاحية وبين العمال الثوريين . وعرض علي ان انتسب اليه ، واقنعت نفسي بأن أهدافه أهدافنا ، وقبلت وقدم ميرلو أيضاً انتسابه حتى لا يجرني . ولم تأخر في الاعتراف بأنني اخطأت . فحتى نعيش الى أقرب ما يمكن من الحزب الشيوعي ، ولنجعله يقبل ببعض الانتقادات ، فلا بد أولاً ان نكون عديمي الفعالية سياسياً ، وأن تكون لنا في نظره فعالية أخرى . وهكذا كان ميرلو - بونتي ، متوحداً ، بلا أنصار ولا اتباع ، فكره الجديد دوماً

والمتجدد ابداً لا يستمد قيمته إلا من نفسه . اما « التجمع » فقد كان يعتمد ، على العكس ، على قوة العدد ، مهما كانت صغيراً ومهما كان قانعاً بذلك . وهكذا أضرم النار في رماد الأحقاد ، بالرغم من انه أراد لحظتها ان يعلقها : فمن أين كان يجند أنصاره الثوريين إن لم يكن من الاوساط الشيوعية أو المتعاطفة معها ؟ ومن اليوم الأول عامله الحزب ، وقد أربأ شعره ، كعدو ، على دھول من المجتمعين . وكان التباس هذا الموقف علة انقسامنا الداخلية : فالبعض تملكه القرف وانزلق نحو اليمين ، وهذا ما كان بصورة عامة موقف « المسؤولين » . بينما زعم الآخرون - وكانوا الغالبية - انهم لن يتزعزعوا عن مواقفهم ، وانهم يقفون الى جانب العمل الاجتماعي للحزب الشيوعي الفرنسي . وراح هؤلاء ، وكنا منهم ، يأخذون على أولئك تحليتهم عن البرنامج الأولي : « أين حيادكم ؟ » . وكان أولئك يردون الينا السؤال بسرعة : « وحيادكم ، أين هو ؟ » .

ترى هل اكتشف ميرلو قبل خطانا وان الفكر السياسي لا يتجسد بسهولة الا اذا تجاوز نفسه وتبناه من جديد في مكان من هم بحاجة اليه ؟ أو ليس السبب بالأحرى انه ما كان يستطيع أن يقاوم ، في عام ١٩٤٨ كما في عام ١٩٤١ ، ازدرائه بعض الشيء بالتجمعات الفنية اكثر مما ينبغي ، والتي هي بلاجذور ولا تقاليد ؟ والواقع انه لم يحضر قط اجتماعات اللجنة القيادية مع انه كان عضواً مؤسساً فيها : أو هذا على الأقل ما قيل لي لأنني نادراً ما كنت أحضرها أنا نفسي . ولعله كان يخشى - وهو في ذلك مصيب - ان نشوه طبيعة مشروعه وان تصبح « الأزمنة الحديثة » اللسان الشهري الناطق باسم « التجمع الديمقراطي الثوري » : لكنه لم يفانحني بذلك ، أسواء لأنه كان يشاطرنى تهوري أم لأنه لم يشأ أن يلومني عليه معتمداً على الحديث ليفتح لي عيني . والخلاصة انه أدار المجلة ، كالعادة ، وتركني أحارب ، بفردي وعلى فترات متقطعة ؛ تحت راية الحياء . بيد اننا توصلنا الى اتفاق في ربيع ١٩٤٩ : ان « التجمع الديمقراطي الثوري » غير قابل للحياة ، فقد كانت « حركة السلام » الموجهة آنذاك من قبل ايف فارغ قد دعت الى عقد مؤتمر في باريس . وما ان علم « التجمع » بذلك حتى أسرع يبحث في دعوة

شخصيات اميركية وفي تخصيص «ايام للدراسة» من أجل السلم بعد بضعة ايام من المؤتمر: وكان واضحاً انه يمكن الاعتماد على صحافة اليمين لنشر النبأ واذاعته. وباختصار لم تكن هذه الايام السلمية سوى مناورة، شجّع عليها الأميركان إن لم يكونوا وراءها مباشرة. وجاء ريشارد رايت^١ لمقابلتي، بعد أن ألحت عليه سفارة الولايات المتحدة إلحاحاً أكبر مما ينبغي بعض الشيء للمشاركة في المؤتمر. كان قلقاً: الى أين نسير؟ وانضم إلينا ميلو: وقررنا ثلاثتنا ألا نظهر في التظاهرات وكتبنا رسالة موقعة بأسمائنا الثلاثة لنشرح استنكافنا. وجرت حرب السلاميين بدوننا. وأمكن للناس أن يسمعوا، في «فيل ديف»، اميركياً يمجّد القنبلة الذرية، لكننا لم نحضر. واثارت ثائرة المناضلين. وفي حزيران ١٩٤٩ جاؤوا الى القيادة ليقولوا لها رأيهم فيها، وضمت صوتي الى أصواتهم: فأجهزنا على «التجمع الديمقراطي الثوري» ورحلت الى المكسيك خائباً لكن بعد أن عادت إلي طلاقتي. ولم يظهر ميلو في المؤتمر، لكن رأيه كان واضحاً لا يطاقه شك. وفكرت: «كنت بحاجة الى هذه التجربة الكريهة حتى أتملك فكره تماماً». والواقع ان جنون السياسة العاقل للغاية كاد يوقعنا في نزعة عداء للشيوعية كنا نتقيؤها، ومع ذلك كان لا بد أن نتحمل مسؤوليتها فيما لو وقعنا فيها.

ورأيت ثانياً في الحريف: وقلت له انني فهمته. لا سياسة نشيطة بعد اليوم: المجلة، والمجلة وحدها. وقدمت له مشاريع: لم لا نكرس عدداً للاتحاد السوفياتي؟ كان انفاقنا، على ما خيل إلي، ناماً: لقد أصبحنا متآكلين. ولذا فقد دهشت إذ لم تلق اقتراحاتي صدى كبيراً. ولا أهمية لهذا فيما لو انه بين لي على الأقل سخفها: لكنه لم يفعل. بل كان يتركها تسقط، صموتا ومتجهماً. هذا لأن رائحة المعسكرات السوفياتية كانت قد بدأت تتسرب الى خياشيمنا. وجاءتنا وثائق في نفس الوقت الذي جاءت فيه الى روسيا، لكن من مصدر آخر. وظهرت

١ - كاتب زنجي اميركي تقدمي معاصر. «م. ٥».

افتتاحية ميرلو في عدد كانون الثاني ١٩٥٠ وقد أعاد نشرها فيما بعد في « اشارات » . ولقد أبديت في تلك المرة من الحماسة ما دفعني الى أن اطلب منه ان يطلعني على الافتتاحية حتى قبل ان يعرض علي ذلك . ولم تغب عني كلمة واحدة ، ووافقت على كل شيء ، وأولاً على وفاء الكاتب لنفسه . ولقد عرض الوقائع في المقطع الأول وانتهى فيه الى هذه النتيجة : « اذا كان عدد العاملين في المعسكرات عشرة ملايين - بينما نجد الاجور ومستوى الحياة ، في الطرف الآخر من التسلسل السوفياتي ، أعلى بخمس عشرة أو عشرين مرة ، من اجور ومستوى حياة الشغيلة الأحرار - اذن ... فالنظام كله يحنج ويتبدل معناه ، وبالرغم من تأميم وسائل الانتاج ، وبالرغم من ان البطالة والاستغلال الخاص للانسان من قبل الانسان مستحيلان في الاتحاد السوفياتي ، فإننا لتساءل عن الأسباب التي يمكن ان تدفع بنا بعد الآن الى الكلام عن الاشتراكية بصده » . كيف سمح الشغيلة السوفياتيون بهذه العوثة الهجومية للعبودية الى ارضهم ؟ لقد أجاب ميرلو على هذا السؤال بقوله : لقد تمت العملية تدريجياً « عن سبق تعمد ، من أزمة الى أزمة ، ومن حيلة الى حيلة » . ان المواطنين السوفياتيين يعرفون القانون ، ويعلمون بوجود المعسكرات : وما يحولونه ربما هو مدى اتساع القمع . واذا ما اكتشفوه ، يكون الأوان قد فات : فهم قد تعودوا عليه رويداً فرويداً . « عدد لا بأس به من الأبطال الشباب ... من الموظفين الموهوبين الذين لم يعرفوا قط ، حسب مفهوم ١٩١٧ ، الروح النقدية والمناقشة ، استمروا في التفكير بأن المعتقلين هم من الموهوسين ، من غير المتلائمين اجتماعياً ، من ذوي النية السيئة ... وشيوعيو العالم قاطبة ينتظرون ان يتوصل ذات يوم ذلك العدد الكبير من المصانع والثروات ، بفعل نوع من انبثاق سحري ، الى انتاج الانسان المتكامل ، حتى ولو دعت الضرورة الى الحكم بالعبودية على عشرة ملايين من الروس » . وقال ان وجود هذه المعسكرات يسمح بمعرفة مدى وهم الشيوعيين المعاصرين . لكنه سرعان ما أضاف : « لكن هذا الوهم هو الذي يحرم الخلط بين الشيوعية والفاشية . واذا ما قبل شيوعيوننا بالمعسكرات والاضطهاد فهذا لأنهم ينتظرون

المجتمع اللاطبقي ... إن النازي لم يلبك نفسه قط بأفكار كهذه : اعترف
الإنسان بالإنسان ، الامة ، المجتمع اللاطبقي . وصحيح ان الافكار لا تجدد في
الشيوعية المعاصرة سوى رسول غير وفي ... غير انها تحملها على كل حال .
وأضاف بصراحة اكبر ايضاً : « ان قيمنا وقيم الشيوعيين واحدة ... ويمكننا
ان نفكر بأنهم يشوهونها إذ يحسدونها في الشيوعية المعاصرة . إلا انها تظل
قيمنا ، وليس لنا بالمقابل من شيء مشترك مع عدد لا بأس به من خصوم
الشيوعية ... ان الاتحاد السوفياتي يقف بوجه الاجمال ... الى جانب القوة
التي تناضل ضد اشكال الاستغلال المعروفة منا ... وليس علينا ان نبدي
تساحاً تجاه الشيوعية لكننا لا نستطيع في أي حال من الاحوال ان نتحالف
مع خصومها . ان النقد السليم الوحيد هو اذن النقد الذي يستهدف داخل الاتحاد
السوفياتي وخارج الاتحاد السوفياتي الاستغلال والاضطهاد . »

ليس من وضوح كهذا الوضوح . والاتحاد السوفياتي ، مهما تكن جرائمه
له على الديموقراطيات البورجوازية هذا الامتياز الرهيب : الهدف الثوري .
لقد قال أحد الانكليز عن المعسكرات : « انها مستعمراتهم » . وهذا ما رد
عليه ميلو : « اذن فمستعمراتنا - اذا ما عكسنا المعادلة - هي معسكرات عملنا
نحن » . لكن هذه المعسكرات ليس لها من هدف آخر غير إغناء الطبقات
صاحبة الامتيازات . وقد تكون معسكرات الروس أشد إجراماً ايضاً ما
دامت تخون الثورة . لكن يبقى ان الروس أوجدوها لاعتقادهم انهم يخدمون
الثورة . ومن الممكن أن تكون الماركسية قد فقدت مزاياها الأصلية ،
وأن تكون المصاعب الداخلية والضغط الخارجي قد شوهت النظام وحرفت
المؤسسات وحادت بالاشتراكية عن مجراها : لكن روسيا تظل غير قابلة للتشبيه
بالأمم الأخرى ، ومن غير المسموح لنا أن نحكم عليها إلا اذا قبلنا بشروعها والا
باسم هذا المشروع .

وخلاصة القول انه بعد خمسة اعوام من مقاله الأول ، وفي فترة من الخطورة
البالغة : عاد الى مبادئ سياسته : الى جانب الحزب ، على أقرب ما يكون

منه ، وليس في داخله أبداً . فالحزب انما هو قطبنا الوحيد ، والمعارضة من الخارج موقفنا الوحيد منه . واذا ما هاجمنا الاتحاد السوفياتي وحده ، نكون قد غفرتنا للغرب أوزاره . ونحن نجد في هذا الكلام الحازم الواضح صدى من أصداء الفكر التروتسكي ، فقد كان تروتسكي يقول : اذا ما هوجم الاتحاد السوفياتي ، فلا بد من الدفاع عن قواعد الاشتراكية ، أما البيروقراطية الستالينية ، فليست الرأسمالية هي التي ستسوي حسابها ، انما ستتولى ذلك البروليتاريا الروسية .

لكن صوت ميرلو كسف ، فأمسى يتكلم ببرود ، وغضبه نفسه بات بلا عنف ، بلا حياة تقريباً : فلكانه أحس بالعدوى الأولى من سأم الروح الذي هو داؤنا المشترك . عودوا الى نصوص ١٩٤٥ ، قوموا بالمقارنة ، تدركوا مدى خبيثته وتلاشي آماله . في عام ١٩٤٥ كتب : « نحن ننتهج ، من غير أوهام ، سياسة الحزب الشيوعي » . وفي مقاله عام ١٩٥٠ كتب : « ان قيمنا وقيم الشيوعيين واحدة » . وأضاف كما لو انه اراد أن يظهر ضعف هذه الرابطة المعنوية الصرف : « قد يقال لي إن الشيوعيين لا قيم لهم ... وسأجيب بأن لهم قيمة غصصياً عنهم » . واتفاقنا معهم انما معناه اننا ننسب اليهم حكمة في الوقت الذي نعرف فيه انهم يرفضونها . أما التفاهم السياسي ، فهو لم يعد حتى موضع بحث . في عام ١٩٤٥ كان يحرم على نفسه كل فكر وكل عمل يمكن أن يضرا ببعث البروليتاريا . وفي عام ١٩٥٠ رفض فقط أن يهاجم الاضطهاد في روسيا وحدها ، إما أن يفضح الاضطهاد في كل مكان او لا يفضح البتة . هذا لأن الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٤٥ كان يبدو له « ملتبساً » . وكانت تظهر فيه « علامات التقدم وأعراض التراجع » معاً . وكانت هذه الأمة خارجة من امتحان رهيب ، فكان الأمل مسموحاً به في عام ١٩٥٠ ، وبعد اقتضاح أمر نظام المعتقلات ، كتب : « اننا لنتساءل عن الأسباب التي يمكن أن تدفع بنا بعد الآن الى الكلام عن الاشتراكية » . باستثناء تنازل واحد : ان الاتحاد السوفياتي هو بالإجمال في الجانب الصالح من المتناس ، مع القوى التي تناضل

ضد الاستغلال . لا أكثر : فالهدف الثوري ، « انتاج الانسان المتكامل » ، حكم عليه في سياق ١٩٥٠ بألا يكون أكثر من وهم تتعلل به الأحزاب الشيوعية . فلكأن ميرلو كان يقف ، في ذلك الحين ، عند مفرق الطرق ، وبأبى أن يختار : هل سيستمر في الإعلاء من شأن الاتحاد السوفياتي ليبقى وفياً لذاته وللطبقات المحرومة ؟ أم هل سيفقد كل اهتمام بهذا المجتمع الاعتقالي ؟ وإذا ما ثبت أن هذا المجتمع معجون من نفس طينة الدول الكاسرة التي تعيش أكثر مما يطلب منها ؟ وردعه وسواس اخير : « ان المخطاط الشيوعية الروسية لا يعني أن الصراع الطبقي محض أسطورة ... ولا يعني بصورة عامة أن النقد الماركسي أصبح بالياً » .

هل كنا على ثقة كبيرة من اننا نستطيع ان نرفض النظام الستاليني من غير ان ندين الماركسية ؟ لقد تلقيت من بلوخ - ميشيل رسالة استنكار ، وخلاصة ما جاء فيها : « كيف يمكنكم ألا تفهموا أن الاقتصاد السوفياتي بحاجة الى يد عاملة مطيعة وانه يجند سنوياً ملايين من الشغيلة السيئي التغذية والراحين تحت وطأة استغلال كبير ؟ » . لو كانت بلوخ - على حق ، يكون ماركس قد ألقى بنا من بربرية الى اخرى . وأطلعت ميرلو على الرسالة فلم يجدها مقنعة . والحق اننا رأينا فيها حماسة مشروعة ، وحججاً عاطفية ، لكننا لم نجد فيها منطقاً . لكن ترى لو كانت أشد تماسكاً من حيث المنطق ، ومدعومة بوقائع محققة ، وبحجج مقنعة ، أفما كانت ستبدل موقفنا ؟ مصاعب التصنيع في مرحلة التراكم الاشتراكي ، التطويق ، المقاومة الفلاحية ، ضرورة تأمين التموين ، المشكلات الديموغرافية ، الريبة ، الارهاب والدكتاتورية البوليسية ، ان هذه المجموعة من الوقائع ومن النتائج كانت تكفي لتفجعنا . لكن ماذا كنا سنفعل ، ماذا كنا سنقول لو ان نظام المعتقلات تتطلبه البنية التحتية ؟ كان من الواجب أن تكون لنا معرفة أفضل بالاتحاد السوفياتي وبنظام الانتاج : ولقد توصلت الى ذلك بعد عدة سنوات وتحجرت من هذه المخاوف في الساعة التي بدأت فيها المعسكرات تفتح أبوابها . أما في شتاء ١٩٥٠ ، فقد كنا نزرع تحت وطأة لا

يقين أصم : ان قوة الشيوعيين تكمن في ان الانسان لا يستطيع ان يقلق عليهم بدون ان يقلق على نفسه . ومهما تكن سياستهم غير مقبولة فإنه لا يستطيع ان يبتعد عنهم - على الاقل في بلداننا الرأسمالية القديمة - من غير ان يعقد امره على اقرار خيانة ما . ولا فرق بين ان يتساءل : « الى أي حد يمكن ان يذهبوا ؟ » و « الى أي حد أستطيع ان اتبعهم ؟ » . ان للسياسة اخلاقها - وهو موضوع صعب لم يسبق ان عولج قط معالجة واضحة - وحين تضطر السياسة الى خيانة اخلاقها ، فإن اختيار الاخلاق انما يعني خيانة السياسة . حاولوا ان تتدبروا امركم مع هذا : وبخاصة عندما تكون السياسة قد أعلنت ان هدفها تحقيق سؤدد الملوكوت الانساني . وفي الوقت الذي راحت فيه اوروبا تكتشف المعتقلات ، فاجأ ميرو أخيراً الصراع الطبقي بلا قناع . الاضرابات والقمع ، مذابح مدغشقر ، حرب الفيتنام ، المكارثية والخوف الاميركي الكبير ، يقظة النازيين ، الكنيسة الحاكمة في كل مكان بطيبة مرائية ، والساترة ببطرشيها الفاشية المبعوثة : كيف كان يمكنه ألا يشم الروائح المنتنة الصادرة عن الجيفة البورجوازية ؟ وكيف يدين علانية العبودية في الشرق من غير ان يترك المستغلين ، عندنا ، للاستغلال ؟ لكن هل كنا نستطيع ان نقبل بالعمل مع الحزب الشيوعي ان كان الهدف من ذلك تقييد فرنسا وتغطيتها بالأسلاك الشائكة ؟ ما العمل ؟ أنخبط كالصم يمينا ويساراً على ماردين لن يحسا بضربائنا حتى لو مجرد احساس ؟ كان هذا أبأس الحلول : وكان ميرو يقترحه نظراً الى انه لم يجد حلاً خيراً منه . ولم أكن أرى غيره ، لكنني كنت قلقاً : فنحن لم نتقدم قيد انملة وكل ما هنالك ان الـ « نعم » تحولت الى « لا » . في عام ١٩٤٥ كنا نقول : « ايها السادة ، نحن أصدقاء الجميع وقبل كل شيء عزيزنا الحزب الشيوعي » . وبعد خمسة أعوام صرنا نقول : « نحن أعداء الجميع ، وامتنياز الحزب الوحيد انه ما يزال له الحق في كل صرامتنا » . وكنا نشعر كلانا ، حتى من غير ان نتكلم في الموضوع ، بأن هذه الموضوعية « الحلقة » لن تقودنا بعيداً . اننا لم نختار حين كان الاختيار يفرض نفسه على الجميع ، ولعلنا كنا على حق .

والآن ، بعد مرور خمسة أعوام ، ما يزال في وسع حنقنا على العالم أجمع ان يرجى الاختيار بضعة أشهر ايضاً. لكننا كنا نعرف اننا لو كنا مديري صحيفة يومية أو اسبوعية ، لكان علينا منذ زمن طويل ان نخطو الخطوة المنتظرة او نغطس . كان طابع المجلة التسارري بعض الشيء يكفل لنا بعض الهدنة والراحة ، لكن موقفنا السياسي في البداية ، كان مهدداً بأن يتحول شيئاً فشيئاً الى مذهب اخلاقي . ولم نهبط قط الى مستوى الروح الجميلة المرفهة ، لكن العواطف الطيبة تفتحت في جوارنا في حين ان المخطوطات بدأت تميل الى الندرة : لقد تباطأت سرعتنا ، وما عاد الناس يرغبون في الكتابة عندنا .

لقد رأيت في الصين تمثالين لشخصين خائنين ، مرميين في حفرة. كان الناس يبصقون عليها منذ ألف عام ، وكانا يلعبان لمعانا شديداً وقد حتمهما الريق البشري . ولم نكن أنا وميرلو، قد أخذنا نلع ، لكن عمل الحت كان قد بدأ . لم يكن أحد يغفر لنا رفضنا المائوية . فاليمين استأجر غلمان القصابين ليشتموننا: كان كل شيء مسموحاً لهم ، وكانوا يكشفون مؤخراتهم للنقاد الذين كانوا يرمون قبعاتهم تحية : انه « الجيل الجديد » . كانت الحنيات كافة ، باختصار ، تحيط بهم ، باستثناء واحدة ، فاخفقوا لافتقارهم الى الموهبة : لقد كانوا بحاجة الى « شعرة معاوية » لا أكثر ، لكنها رفضت لهم منذ الولادة . ولقد كانوا سيفطسون اليوم من البؤس لولا أن حرب الجزائر تغذيهم : ان الجريمة تجدي . لقد أحدثوا ضجة كثيرة لكن أذى قليلاً . أما من الطرف الآخر ، فكان الأمر أخطر : فأصدقاؤنا في الحزب الشيوعي لم يهضموا المقال عن المعسكرات . والحق اننا استحققنا ذلك ، وكانت حملة حقيقية . ولم أنزعج انا : جرد ، ضبع ، أفعى ، ظربان : كنت أحب هذه الأوصاف الحيوانية ، وكانت لي بمثابة تقيير جو . أما ميرلو فقد راح غيظه منها يتعاضم : كان ما يزال يتذكر رفاقيات ١٩٤٥ . لقد مرت به فترتان : في الفترة الأولى ، كانوا يشتمونه في الصباح الباكر في الصحف ، وكان في المساء يتلقى الاعتذارات السريعة من رفاقه الشيوعيين . الى ان جاء يوم رأى فيه الحزب ، بهدف تبسيط الأمور ،

أن يقوم هؤلاء الرفاق أنفسهم بالميلين معاً : فراحوا يكتبون المقالات عند الشفق ويعتذرون عند الفسق. ولم يتألم ميرلو لأنه يُشتم من قبل أصحاب بقدر ما تألم من انه لم يعد في وسعه أن ينظر اليهم بعين التقدير . وإني لا اعتقد اليوم انهم كانوا يرزحون تحت وطأة عنف مجنون بالمعنى الحرفي للكلمة ، ولدته حرب ضروس كانت رحاها تدور في مكان آخر وكنا نشعر بآثارها حتى في اقليمنا : كانوا يحاولون أن يروا أنفسهم على غير ما هم عليه وما كانوا يتوصلون الى ذلك على الوجه المطلوب . وأظن ان ميرلو كان يرى عيوبهم ولا يرى داءهم ، أقصد ضيق أفقهم الاقليمي . وهذا مفهوم لأنه كان يعرفهم من خلال حياتهم اليومية . وباختصار ، أقام بينه وبينهم الكلفة لأنهم أرادوا أن يقيمها : كان الحزب الشيوعي قد اخذ موقف التسامح من ذلك التعاطف النقدي من غير أن يحبه ، وبدءاً من عام ١٩٤٩ قرر أن يببده من الوجود ، فرجسا الأصدقاء الخارجين بأن يسدوا أفواههم ، واذا ما خطر لأحدهم أن يبدي تحفظاته علناً ، فإن الحزب على استعداد لأن يشير اشتمزازه الى أن يتحول الى عدو : وهكذا راح الحزب يثبت للمناضلين ، وراح كل مناضل يفكر بأنه يثبت لنفسه بأن طرح المعتقد على بساط البحث طرْحاً حراً انما هو بداية الخيانة. ان ما كان أصدقاء ميرلو يكرهونه فيه انما هو انفسهم . ألا ما كان اشد قلقهم ، ولكم تجلّى هذا القلق بعد الصدمة الكهربائية التي نجمت عن المؤتمر العشرين . كان ميرلو يعرف النغمة : ان تقلبات المزاج الشيوعي لن تلقي به الى حظيرة أعداء الشيوعية . وتلقى الضربات من غير ان يردّها : على الانسان ان يتقن عمله ولا يبالي بما يقال . وباختصار ، عليه ان يتابع المشروع . ولا اهمية اذا ما ضنوا عليه بالاكسجين ، ونفوه من جديد في غاز الحياة المتوحدة الفقير . كان الحزب الشيوعي ، الذي ولد من انقلاب تاريخي ، قد بدا له في السابق ، ولو من بعيد ، رفقة ممكنة : فخرها . يقيناً ، كان له أصدقاء كثيرون غير شيوعيين ظلوا أوفياء له : لكن ماذا كان يجد فيهم ، ولهم ، غير اللامبالاة الرؤوف التي سادت حقبة ما قبل الحرب ؟ كانوا يجتمعون حول مائدة

ويتناولون الطعام معاً ليتظاهروا لهنية من الزمن بأن لهم مهمة مشتركة : والحق انه لم يكن من شيء مشترك سوى الوسكي او لحم العجل بين اولئك الرجال المتباينين الذين كانوا ما يزالون مسحورين باقتحام التاريخ لصميميتهم . يقيناً كان هذا أشبه بتحرير محضر وفاة : كانت المقاومة قد تمزقت اشتاتاً ، ولقد راح يدرك ذلك اخيراً : لكن هذا الادراك ليس له من حقيقة عميقة الا اذا شعرنا به كما لو انه تقدم موتنا بالذات . وكثيراً ما رأيت ميرلو ، في الشتاء والربيع . كان لا يكاد يبدو عصبياً ، لكنه كان شديد الحساسية : وشعرت من غير ان افهمه كثيراً ، بأنه يحتضر بعض الشيء . ولقد كتب بعد خمسة اعوام : « الكاتب يعرف انه ليس ثمة من قياس مشترك بين اجترار حياته وبين اصفى وأوضح ما امكن لها ان تنتج (في كتاباته) » . وهذا صحيح : فالناس جميعاً يجترونها ، يمضغون الاهانات المكابدة ، والأكدار المعاناة ، والاتهامات والتجريعات والمرافعات - ثم يحاولون أن يستخلصوا من ذلك جميعهم معاً ، وبالتعاقد ، تجارب ممزقة لا رأس لها ولا ذنب . ولقد عرف ميرلو ، شأن غيره ، هذه التكرارات المملة التي انبجس منها أحياناً برق . لكن في ذلك العام لم يحدث رعد ولا برق . وحاول ان يحدد مكانه ، أن يحتل من جديد موضعه عند مفرق الطرق حيث كان يتقاطع تاريخه الخاص مع تاريخ فرنسا والعالم ، وحيث كان يولد مجرى أفكاره من مجرى الأشياء : وهذا ما حاوله ، كما قلت ، بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥ ونجح فيه . لكن الأوان كان قد فات في عام ١٩٥٠ ، ولم يثن بعد . قال لي ذات يوم : « أود لو أكتب رواية عن نفسي » . فسألته : « لم لا ، أسيرة ذاتية ؟ » فقال : « هناك أسئلة كثيرة بلا أجوبة . وفي الرواية يمكنني ان اعطيها حلولاً خيالية » . ولا ينخدع أحد بهذا اللجوء الى الخيال : انني أذكر هنا بالدور الذي تقلده اياه الفينومينولوجيا في الحركة المعقدة التي تنتهي بحدس ماهية ما . الا ان هذا لا يمنع ان تلك الحياة كانت تنسلخ عن نفسها ، وتكتشف عند التأمل شطآنًا معتمة وعدم اتصال . ترى الم يقترب غلطة لحظة انطلاقه حتى انتهى به الأمر رغماً عنه الى الدخول

في صراع مكشوف مع اصدقائه القدامى ؟ ام انه كان مرغماً ، تحت طائلة التمزق هو نفسه ، على ان يأخذ على عاتقه الانحراف والجيدان اللذين تقع فيها تلك الحركة الكبيرة الهائلة التي انتجتة والتي ظلت نوابضها بعيدة عن متناوله ؟ أم ترانا سقطنا — كما اشار بنفسه الى ذلك عام ١٩٤٥ من قبيل التخمين والتكهن المحض — في اللامعنى ، لبعض الوقت على الأقل ؟ ربما لم يعد امامنا ما نفعله سوى ان نتحمل بعض القيم النادرة من خلال محافظتنا عليها ؟ واحتفظ بمنصبه في « الأزمنة الحديثة » وامتنع عن تبديل أي شيء في نشاطاته . لكن « اجترار حياته » حوَّله ببطء عن السياسة اليومية ليقربه من جديد من اصوله . وبذلك كان حظه . فالمرء اذا ما ترك منطقة الحزب الشيوعي الهامشية ، فلا بد ان ينتهي به المسير الى مكان ما : انه يسير لبعض الوقت ثم يجد نفسه في اليمين . ولم يخن ميرلوق : فقد التجأ إلى حياته الصميمية العميقة .

وجاء الصيف . وتحارب الكوريون فيما بينهم . كنا على فراق حين بلغنا النبأ : فقام كل منا بمفرده بجميع التفسيرات التي أرادها . والتقينا في سان — رافائيل ، في آب ، لمدة يوم واحد : كان الاوان قد فات . لقد سعدنا اذ وجدنا من جديد حركاتنا وصوتنا ، وسائر تلك التفردات المألوفة التي يجلبها جميع اصدقاء العالم في اصدقائهم . لكن كانت هناك ثغرة واحدة : كان الاتصال قد انقطع بين افكارنا التي تكونت وأصبحت جاهزة . ومن الصباح الى المساء لم نتكلم عن غير الحرب ، وقد تسمرنا على شاطئ الماء بلا حراك ثم الى الطاولة ، ثم في رصيف احد المقاهي وسط المصطافين العراة . وتناقشنا ونحن نتنزه ، وتابعنا النقاش حتى في المحطة التي كنت انتظر فيها قطاري . جهد ضائع : كالصم . وتكلمت اكثر منه ، اخشى ذلك ، ليس من دون احتداد . وكان يجيب بهدوء ، بإيجاز : وجعلتني رقة ابتسامته الملتوية وخبثها الطفولي آمل في ان يكون ما يزال متردداً . لكن لا : ليس من عادته قط ان يطبل ويזمر للمواقف التي يتخذها . وارغمت على الاعتراف بأن حصاره قد تم . كان يردد بهدوء : « لم يعد امامنا غير الصمت » . فقلت متظاهراً بأنني لا

افهمه : « من تقصد بـ (نا) ؟ - (نحن) : « الازمنة الحديثة » - أتريد ان نضع المفتاح تحت الباب ؟ - كلا ، انما ألاً ننبس بعد الآن بكلمة واحدة عن السياسة - ولماذا ؟ - انهم يتحاربون - بلى ، في كوريا - غداً سوف يتحاربون في كل مكان - وحتى عندما سيتحاربون في كل مكان - وحتى عندما سيتحاربون هنا بالذات ، فما الداعي لان نصمت ؟ - لان . انها القوة العارية التي ستقرر : لم الكلام طالما انه ليس لها من آذان ؟ . وصعدت الى القطار . وانحنيت من باب العربة ، ورحت الوح بيدي كما هو واجب ، ورأيت يروح بيده ، لكنني لبثت مذهولاً حتى نهاية الرحلة .

لقد انحيت عليه باللائمة متهما اياه ظمناً بأنه يريد ان يكفم النقد في الوقت الذي كانت فيه المدافع قد اخذت تسعل . والحق انه كان أبعد ما يكون عن ذلك . وكل ما هنالك انه اطلع على حقيقة مرهقة ، إذ اعتقد بأن الاتحاد السوفياتي قد اراد ان يعرض على نقص تسلحه بتأمينه مركزاً استراتيجياً لنفسه . وهذا يعني أولاً ان ستالين يعتبر الحرب محتمة : وعلى هذا فليس الهدف انقائها بل ربحها . والحال انه كان يكفي ان تبدو حتمية في نظر احدى الكتلتين حتى تصبح كذلك بالفعل . وهذا مقبول أيضاً فيما لو أن العالم الرأسمالي هو الذي سيهاجم أولاً : ففي مثل هذا الحال كانت الأرض ستنسف لكن المغامرة الانسانية كانت ستحفظ بمعنى حتى وأن انقصم صلبها ، ولكان مات شيء ما حاول على الأقل ان يولد . لكن طالما ان العدوان الوقائي يأتي من البلدان الاشتراكية ، فإن التاريخ لن يكون في مثل هذه الحال سوى كفن الجنس البشري . انتهت اللعبة . فعام ١٩٥٠ كان بالنسبة الى ميرلو - بونتي ، كما بالنسبة الى كثيرين غيره ، عام الاختيار الحاسم : فقد ظن انه رأي المذهب الستاليني بلاقناع ، وان هذا المذهب كان عبارة عن نزعة بونابرتية . فإما ان الاتحاد السوفياتي ليس وطن الاشتراكية ، وفي مثل هذه الحال لا يكون للاشتراكية وجود في اي مكان ، وتكون بالاصل غير قابلة للحياة . وإما ان الاشتراكية هي هذا ، ذلك المسخ الكريه ، ذلك النظام البوليسي ، تلك القوة الكاسرة

وباختصار ، لم يستطع بلوخ - ميشيل ان يقنع ميرلو بأن المجتمع الاشتراكي يقوم على الاستعباد . لكن ميرلو اقنع نفسه بنفسه بأن هذا المجتمع قد ولد مذهبا امبرياليا - من قبيل الصدفة أم من قبيل الصدفة أم من قبيل الضرورة ، ام من قبيل الاثنين معا . وهذا بالطبع لا يعني انه وقف الى جانب المسخ الآخر الى جانب الامبريالية الأميركية . لكنه بات يقول : « ما الفرق ؟ انها متساويان في القيمة » . ذاك كان هو التحول : انه لم يشأ ان يسخط على الاتحاد السوفياتي . « باسم ماذا ؟ في كل مكان على الارض ، يسود الاستغلال والقتل والنهب . اذن فلا داعي لأن نهق كاهل احد » . وكل ما هنالك ان الاتحاد السوفياتي فقد في نظره كل امتياز ، فهو قوة كاسرة شأنه شأن سائر الدول لا اكثر ولا أقل . ولقد آمن في تلك الفترة بأن ردود فعل التاريخ الباطنية قد حرفت مجراه نهائيا ، وبأنه سيستمر مشلولاً ، تحرفه نفاياته بالذات ، الى ان ينهار نهائيا . اذن فكل كلام عاقل لا يمكن إلا ان يكذب : ولا يبقى بالتالي سوى ذلك الرفض المتواطيء ، الصمت . لقد أراد في البداية ان يأخذ من النظامين ما كان يراه صالحا وقيما فيها ، وأراد ان يهدي أفضلهما ما توصل اليه الآخر من منجزات . ولما خاب امله ، قرر فيما بعد ان يفضح الاستغلال في كل مكان . وبعد خيبة جديدة قرر بكل هدوء الا يفضح اي شيء كان في اي مكان كان الى ان يأتي يوم تضع فيه قبلة ، قادمة من الشرق ام من المغرب ، حدا لتواريخنا القصيرة الابد . وبذلك لا يكون قد تحرك قيد انملة رغم انه كان ايجابيا ثم سلبيا ، ثم صامتا . بيد اننا لن نفهم هذا الاعتدال على وجهه الصحيح ، اذ لم نر فيه المظاهر الخارجية المركبة لفعل انتحار : لقد قلت ان اكثر نوبات عنفه ضراوة لم تكن سوى طوربيدات تحت بحرية لا تضر بأحد غيره . لكن الغضب ، مهما كان عنيف الجنون ، يظل يشتمل على أمل : اما في ذلك الرفض الهاديء المأتمني فلم يكن قد تبقى من أمل قط . وما كان التفكير يذهب بي إلى هذه الحدود ، وهذا ما أنقذني من الكآبة والسوداوية . كان ميرلو لا يبالي بالكوريين ، ولم أكن أنا أرى غيرهم . كانت

ينتقل بسرعة كبيرة الى الاستراتيجية العالمية وكنت أنا مسحوراً بالدم ، وكنت افكر : ان الغلطة هي غلطة مباحثات يالطا التي قسمت ذلك البلد الى قسمين . وكنا غخطئين انا وهو بسبب الجهل لكن ليس من دون أعذار : من أين كان يمكن أن يأتي العلم آنذاك ؟ من كان ليكشف لنا عن أن الولايات المتحدة الاميركية تتأكلها قرحة عسكرية ، وعن ان المدنيين كانوا يقتلون متقهقرين ، وقد أسقط في يدهم ؟ كيف كان يمكننا ، في عام ١٩٥٠ أن نتكهن بخطة ماك آرثر^١ ، وبتطلعه الى استغلال القتال كيما يسلم الصين الى التروستات ؟ هل كنا نعرف سينغمان ري^٢ ، ذلك الأمير الاقطاعي لدولة حكم عليها بالبؤس ، وطمع الجنوب الزراعي في صناعة الشمال ؟ وما كانت الصحافة الشيوعية تتحدث عن هذا كله : فهي لم تكن مطلعة أكثر منا ، وكانت تفصح جريمة القوى الامبريالية من غير أن تتقدم في التحليل أكثر من ذلك . ثم انها كانت تسيء الى حظوتها نتيجة كذبة اولية ، فالواقعة الوحيدة التي كانت ثابتة هي ان قوات الشمال كانت أول من اخترق خط التقسيم ، والحال ان الصحافة الشيوعية كانت تعاند في ادعاء العكس . ولقد أصبحنا نعرف اليوم الحقيقة ونعرف ان عسكري الولايات المتحدة الاميركية ، بالتعاوض مع اقطاعي سيؤول ، قد أوقعوا بالشيوعيين في فخ : كانت تقع حوادث يومية على الحدود فاستغلوا ، وقامت قوات الجنوب بحركات ظاهرة للعيان ومكشوفة الى حد ان الشمال خدع بها واركب تلك الغلطة الكبيرة عندما سبق الى الضرب ليتقي ضربة ما كانت ستوجه اليه . لكن عيب الاحزاب الجماهيرية هو اعتقادها بأنها تكسب الفكر الشعبي — الوحيد العميق ، الوحيد الصحيح — عندما تقدم له حقائق مشذبة مهندبة . أجل ، ما عاد عندي شك : ان مجرمي الحرب ، في هذه المسألة الكريمة ، هم اقطاعيو الجنوب وامبريالو الولايات المتحدة الأميركية . لكنني

١ - قائد القوات الاميركية في مطلع الحرب الكورية . « م . م » .

٢ - رئيس جمهورية كورية الجنوبية . « م . م » .

لا أشك بالمقابل في ان الشمال هو الذي هاجم الاول . ان مهمة الحزب الشيوعي لم تكن بالسهلة : فلو اعترف بالوقائع ، ولو ليستخلص معناها ، لصاح أعداؤه في كل مكان بأنه انتقل الى كرسي الاعتراف ، واذا ما انكرها اكتشف اصداؤه الكذبة وابتعدوا عنه . واختار ان ينكر ليحتفظ بالموقف الهجومي . والحال انه لم يكن قد مضى عام واحد على اكتشافنا وجود المعسكرات السوفياتية : فلبنا متشككين ، مستعدين لتصديق أسوأ الاحتمالات . والحقيقة ان الاتحاد السوفياتي أسف لتلك المعركة المهددة بأن تجره الى حرب لم يكن مستعداً لربحها : ومع ذلك اضطر الى دعم الكوريين الشماليين تحت طائلة خسارة نفوذه في آسيا . وبالمقابل دخلت الصين الفتية القتال : كانت تعرف انها موضع الأطماع الأميركية ، ثم ان اخوتها الثورية ومصالحها الدائمة وسياستها الدولية كانت تتطلب تدخلها . لكن معلوماتنا ، في عام ١٩٥٠ ؛ لم تكن تسمح لنا بتوزيع الادوار : فأمن ميرو بذنوب ستالين لأنه لم يكن أمامه بد من ان يؤمن به . ولم اؤمن انا بشيء البتة ، وسبحت في اللاتين . وذاك كان حظي . ولم يخطر لي حتى ان افكر بأن القرن قد أظلم ، ولا بأننا نعيش في العام الألف^١ ، ولا بأن الستار ارتفع عن رؤيا يوحنا : كنت أرنو من بعيد الى بقعة الحريق تلك ولم أكن أرى فيها غير النار^٢ .

وفي باريس التقيت بميرو من جديد . كان اكثر بروداً واشد تجهماً . واعلمتني زوجته بأن بعض اصداقنا يأملون أملاً عارماً في ان اطلق النار على رأسي يوم يحتاز القوقاز حدودنا . ولا حاجة الى القول بأنهم كانوا يطالبون ايضاً برأس ميرو . ولم يكن الانتحار يغريني ، فضحكت . وراقبني ميرو - بونتي من غير أن يضحك ، تخيل الحرب والمنفى ، باستخفاف ، بتلك السيئة

١ - في العام الالف من التاريخ شاعت في اوروبا فكرة ان ذلك العام سيشهد نهاية العالم . « م . »

٢ - يلعب سارتر هنا على الكلام : ففي الفرنسية يقال « لم ير غير النار » اي بهر ولم يفهم شيئاً . « م . »

المنشيطنة التي رأيتها يتخذها في كل مرة يتجه فيها الحديث الى ان يصبح جدياً :
انه سيكون عامل مصعد في نيويورك . وكانت هذه مزحة مزعجة ، لأنها لم
تكن سوى صيغة أخرى للانتحار . واذا ما نشب القتال ، فلا يكفي ان يكف
عن الكتابة بل لا بد أيضاً ان يمتنع عن التدريس . وبعد ان يسجن في قفص ،
لن يفعل شيئاً سوى ان يلعب بالأزرار وسيमित جسده بواسطة الصمت . ان
مثل هذه الجدية نادرة ، وتدهش . بيد انها كانت جديته ، جديتنا ، جديتي
ايضاً . ولقد كنا متفقين مع الناس الذين تمنوا موتنا حول نقطة واحدة : في
السياسة لا مفر من دفع الثمن . لم نكن رجال عمل ، لكن الافكار المغلوطة لا
تقل اجراماً عن الأفعال الخاطئة . كيف كان يحكم على نفسه ؟ لم يقل لي ذلك
لكنه بدا لي قلقاً ، مقلقاً . قال لي انه اذا ما حدث له ان أصدر حكماً على
نفسه فإن احتداده الباطن سيدفع به الى ان ينتقل الى التنفيذ سريعاً . وكثيراً
ما تساءلت ، فيما بعد : كيف أمكن لغضبه البارد ضد الاتحاد السوفياتي ان
يتحول الى شراسة ضد ذاته . ذلك اننا اذا كنا قد سقطنا في البربرية حقاً ،
فنحن لا نستطيع ان نقول كلمة واحدة ولا حتى ان نأزم الصمت من غير ان
تصرف كبرابرة . فلماذا يلوم نفسه على كتابته مقالات صادقة ومثوية ؟ لقد
سرق منه عبث العالم فكره ، هذا كل شيء . ولقد رد على هذا في «اشارات»
من خلال تفسير لنيزان ينطبق عليه هو ايضاً : « اننا نفهم الاعتراضات التي
يوجهها سارتر اليوم الى نيزان ١٩٣٩ ، ونفهم ما السبب في انها لا تطاله . فهو
يقول ان نيزان كان غاضباً . لكن هذا الغضب ، أهو مجرد مسألة مزاج ؟ الحق
انه نمط في المعرفة لا تثريب عليه حين تكون المسألة مسألة معرفة ما هو
جوهرى . ان الأشياء المقالة والمفعولة لها وزنها بالنسبة الى من جعل نفسه
شيوعياً وعمل في الحرب يوماً بعد يوم ، لأنه هو الذي قالها وفعلها ايضاً . وما
كان نيزان ليستطيع ان يفهم انعطاف ١٩٣٩ على حقيقته ، الا اذا كان
دمية ، والا اذا تحطم ... انني لأذكر انني كتبت في تشرين الاول ١٩٣٩
رسائل تنبؤية وزعت الادوار ، على نحو ميكيافيلي ، بين الاتحاد السوفياتي

وبيننا . لكنني لم أكن قد أمضيت سنوات وأنا أدعوا إلى التحالف مع السوفييت .
لقد كنت ، مثل سارتر ، بلا حزب : وهذا موقع جيد للحكم منه بهدوء إلى على
الحزب الذي هو أصلب الأحزاب وأقساها . ان ميرلو - بونتي لم يكن قط
شيوعياً ، بل لم تراوده الرغبة قط في ان يكون شيوعياً . انه لم يفكر قط
بـ « العمل داخل الحزب » ، لكنه كان يعيش حياة هذا الحزب اليومية من
خلال اصدقاء اختارهم بنفسه . وما كان يلوم نفسه على « الاشياء المقلدة
والمفعولة » ، انما على التعليقات التي كتبها عنها ، وعلى قراره بالآلا يحازف أبداً
بنقد قبل ان يكون قد حاول ان يفهم وان يبرر . بيد انه كان على حق ، اذ
ان المرء لا يتوصل إلى المعرفة الا اعطى . لكن النتيجة هي انه تألم لانه اعطى
من اجل لا شيء . كان قد قال : « الانسان التاريخي لا يملك سوى طريقة
واحدة في الانفعال بالبربرية ، وهي ان يفعلها » . وأولئك الذين دافع عنهم
بجلم كبير ، وقع ضحيتهم لانه تواطأ معهم . وباختصار هجر السياسة في اللحظة
التي اقتنع فيها بأنه تاه فيها وضل طريقه . هجرها وكرامته محفوظة لكن
كمدنّب : كان قد جرؤ على ان يعيش ، فحبس نفسه بين جدران اربعة . يقيناً
انه سيعود إلى معالجة هذا الموضوع كله ، وسينتهي إلى استنتاجات اخرى .
لكن سيكون ذلك عام ١٩٥٥ : وبذلك يكون صدره قد ظل يروح خمسة
أعوام تحت صخرة الهم هذه .

ولم يتوان بعض الناس عن تفسير انقلابه بطبقته : فهو بورجوازي صغير
ليبيرالي ، ولقد سار إلى ابعد ما امكنه السير ثم توقف . ما أبسط الامر !
وأولئك الذين قالوا هذا انما كانوا بورجوازيين صغاراً ترعرعوا في الليبرالية ،
واختاروا مع ذلك الممانوية التي رفضها . والواقع ان الحيط انقطع نتيجة غلطة
التاريخ : فالتاريخ يبلي البشر الذين يستخدمهم ويقتلهم تحته كما لو انهم جياذ .
انه يختار ممثلين ، ويحولهم حتى نخاع العظم عن طريق الدور الذي يفرضه
عليهم ، ثم عند أبسط تغير يصرفهم ليستبدلهم بممثلين آخرين جديدين كل الجدة
يرمي بهم في المعركة من غير أن يكون قد اعدهم . ولقد بدأ ميرلو العمل في

الجو الذي خلقتة المقاومة : وحين ماتت ، اعتقد بأن هذا الاتحاد سيبقى على قيد الحياة بأعلى درجات الكمال في ما لست أدري اي مذهب انساني قدام يمكن للطبقات ، بصراعها بالذات ، ان تشيده سوية . و « انتهج سياسة الحزب الشيوعي » لكنه رفض ان يدين تراث البورجوازية الثقافي كتلة واحدة . وبفضل هذا المجهود للامساك بالسلسلة من طرفيها ، لم يتوقف قط في فرنسا جريبات الافكار وتداولها توقفاً نهائياً : يقيناً ، لقد عومل العقل بنوع من البغض في فرنسا كما في كل مكان ، لكننا لم نعرف قبل عام ١٩٥٨ مكارثية فكرية . ومن جهة أخرى اذان مفكرو الحزب الشيوعي الرميمون أفكاره ، لكن أخيارهم عرفوا دوماً انه لا بد من تبنيها وأن من واجب الانطروبولوجيا الماركسية أن تتمثلها . ولولا ميرلو ، هل ثمة منا من يعتقد بأن « تران دوكتاو » كان سيكتب اطروحته وسيحاول ان يلحق هوسرل بماركس ؟ ان في الكثير من الاديان القديمة شخصيات مقدسة تمارس وظيفة « الحزم » : عن طريقها يتم ربط كل شيء وعقده . ولقد لعب ميرلو سياسياً دور تلك الشخصيات . فقد رفض ان يقطع اوصال الاتحاد طالما انه ولد منه ، وكانت وظيفته ان يمتن أو اصره . والتباس ماركسيته الابداعية التي كان يقول عنها انها لا تكفي وانه ليس لدينا غيرها في الوقت نفسه ، كان له اثره على ما اعتقد في تشجيع لقاءات ومناقشات لن تتوقف أبداً . وبذلك يكون قد صنع ، من جهته ، تاريخ حقبة ما بعد الحرب بقدر ما كان يمكن لمثقف ان يصنعه . لكن التاريخ بالمقابل صنعه ، اذ تركه يصنعه . لقد راح ميرلو ، الذي رفض ان يصادق على القطيعة ، والذي كان يتشبث بكلتا يديه بقارات تتباعد ، راح يستعيد اخيراً ، بلا وهم ، فكرته القديمة عن الكاثوليكية : من كلا جانبي المتراس لا وجود لغير البشر ، اذن فالابتكار الانساني يولد في كل مكان : ومن الخطأ الحكم عليه تبعاً لأصله انما ينبغي الحكم عليه حسب مضمونه . ويكفي أن ينهك الحزم نفسه في الإمساك بكلتا حدي التناقض ، وفي تأجيل الانفجار ما استطاع الى ذلك سبيلاً : ان الابداعات التي هي من بنات الصدفة والعقل ، ستشهد على ان ملكوت الانسان

يمكن . وانا لا أقرر هنا ان كانت هذه الفكرة متخلفة او متقدمة في تشرين الأول ١٩٥٠ . والشيء الوحيد الاكيد هو انها لم تأت في اوانها . كانت الكرة الارضية تتصدع . ولم تكن هناك فكرة واحدة لا تعبر عن موقف مسبق ولا تريد أن تكون سلاحاً ، كما لم تنعقد رابطة واحدة من غير أن تنقطع روابط أخرى . ولكي يخدم المرء أصدقاءه كان لا بد من ان يسفح دم الاعداء . لكن فلنكن على بينة من امرنا : فقد أذان المانوية والعنف آخرون غير المحزم . لكنهم فعلوا ذلك على وجه التحديد لانهم كانوا مانويين وعنيفين : وبكلمة واحدة ، لخدمة البورجوازية . وكان ميرلو - بونتي الوحيد الذي لم يحتفل بالشقاق ، والوحيد الذي لم يتحمل - باسم دعوتنا « الكاثوليكية » - ان يصبح الحب من جديد في كل مكان الوجه الآخر للحقد . لقد اعطانا اياه التاريخ ، ثم انتزعه منا قبل موته بمدة طويلة .

في « الأزمنة الحديثة » كنا قد طلقنا السياسة . وعلى أن أعترف بأن قراءنا لم يتبينوا ذلك للحال : كنا نتأخر كثيراً في بعض الأحيان فنتكلم عن أشياء نسيها الجميع . لكن مع مر الزمن غضب الناس : كانوا يطالبون ، لتحريم وعدم يقينهم ، بتوضيحات ، وكان أول واجباتنا أن نقدمها لهم أو نقر بأننا ضائعون مثلهم . وتلقينا رسائل ساخطة ، ولم يتوان النقاد عن التدخل بدورهم ، لقد وقع نظري مؤخراً في عدد قديم من « الابسرفاتور » على زاوية من زوايا « مجلة المجلات » تهاجنا بشدة . ولقد اطلع كلانا ، وعن طريق بعضنا البعض ، على تلك التوبيخات ، لكننا لم ننس ببنت شفة بصدها : ولو فعلنا ذلك لكننا تابعنا النقاش . كنت مغتاظاً بعض الشيء : هل كان ميرلو يدرك انه يفرض علينا صمته ؟ ثم انني كنت أجري المحاكاة العقلية التالية : ان المجلة تخصه ، ولقد حدد اتجاهها السياسي ، وسرت وراءه . واذا كان صمته هو النتيجة الاخيرة لهذا الاتجاه ، فعلي أن أتبعه هنا أيضاً . وكان يصعب علي أكثر أيضاً احتمال تجهمه باسم : كان يبدو عليه انه يلومنا على اننا رافقناه الى هذا المركب وعلى اننا جعلناه يركبه أحياناً . والحقيقة انه كان يشعر بأن خلافتنا تتفاقم ويتألم لذلك .

وخرجنا من الأزق من غير ان نقرر شيئاً ، من غير ان نتكلم . وارسل الينا دزلي وستون مقالات جيدة ، مستندة الى معلومات صحيحة تسلط على الحرب نوراً جديداً من خلال المتابعة اليومية . ووجدت في هذه المقالات توكيداً لآرائي ، ولم يجد فيها ميرلو تكذيباً لآرائه : فهي لم تكن تتعرض الى اصول النزاع . لم يكن يجنبها تقريباً ، لكنه كان أكثر استقامة من ان يرفض المقالات ولم أجروا انا على الاحاح لنشرها . ولا ازمع اننا نشرناها : انما هي انتشرت من نفسها ، ووجدناها في المجلة . وتبعته مقالات اخرى وشقت بنفسها طريقها الى المطبعة . وكانت بداية تحول مبالغت مدهش : ان « الازمنة الحديثة » تعاند ، بعد ان فقدت مديرها السياسي ، في طاعته على الرغم منه . وهذا يعني انها شرعت من تلقاء نفسها في ترسيخ جذورها . كان لنا معاونون مضى على عملهم معنا وقت طويل ، وكان معظمهم لا يلتقي بنا في غالب الاحيان : فغيروا موقفهم ليقوا على أقرب ما يمكن من الحزب الشيوعي ، معتقدين انهم يتبعوننا في حين انهم كانوا يمحروننا في الواقع . ودخل المجلة شبان بناء على الشهرة التي منحها اياها ميرلو ، وكانوا يرون انها المجلة الوحيدة التي ما تزال تحتفظ ، في ذلك العصر الحديدي ، بقدرتها على الاختيار وبصحو الفكر في آن واحد . ولم يكن أي من أولئك القادمين الجدد شيوعياً ، ولم يكن أي منهم يريد الابتعاد عن الحزب . وهكذا أعادوا الى « الازمنة الحديثة » ، في ظروف اخرى أقسى وأعنف ، الموقع الذي اعطاها اياه ميرلو عام ١٩٤٥ . لكن هذا كان يعني قلب كل شيء رأساً على عقب : فقد كان لا بد في عام ١٩٥١ ، حتى نحافظ على مسافتنا تجاه الشيوعيين ، ان نقطع صلتنا بسائر ما كان لا يزال يسمى باليسار . والترم ميرلو الصمت ، بل أكثر من ذلك كمّ فاه بشيء من السادية ، وأكره نفسه ، بدافع ضميره المهني وحرصه على الصداقة ، على ترك تلك التظاهرة من المقالات المغرضة التي كانت تتوجه الى القراء من فوق رأسه ، والتي كانت تعرض فوجاً بعد فوج ، من خلال أي شيء كان ولو كان نقداً سينائياً ، رأياً مبهماً ، مشوشاً ، لا شخصياً ، لم يعد رأيه ولما يصبح بعد رأبي تماماً ، اقول اكره

نفسه على ترك هذه التظاهرة من المقالات تمر . وهكذا رحنا نكتشف كلانا ان
الرحلة قد اكتسبت خلال تلك الأعوام الستة نوعاً من الاستقلال وأنها أمست
توجهنا بقدر ما نوجهها . وباختصار ، واثناء خلو سدة العرش من الملك ، بين
١٩٥٠ و ١٩٥٢ ، التقطت سفينة بلاربان من تلقاء نفسها ضباطاً جنبوها
التهلكة . وفي تلك الفترة ، حين كان ميرلو يتأمل سمكة السردين الصغيرة هذه
وهي تقوص في إثر حوت ضخم ، واذ كان ما يزال يقول في نفسه : « انها من
عملي ! » ، فإنه يكون قد تجرع ولا شك جرعات لا بأس بها من العلقم . لقد
تعلق بالتأكد بالرحلة ، تلك الحياة الوليدة منه والتي كان يدها بأسباب الوجود
يوماً بعد يوم . وأظنه وجد نفسه على حين بغتة كذلك الأب الذي كان ما
يزال يعامل ابنه بالأمس كطفل فإذا به يكتشف مراهقاً عنيداً ، معادياً تقريباً ،
« واقعاً تحت تأثير الاشرار » . انني اقول في نفسي أحياناً ان خطأنا المشترك هو
اننا التزمنا الصمت . حتى في تلك الفترة ، واننا كنا محتارين ، شاغرين بعد
... لكن لا : فاللعبة كانت قد تمت .

وتملك العالم عصاب الحرب وشعرت بضميري مثقلاً . كان الناس يتساءلون
في كل مكان ، في الغرب ، بصوت رخو لكن بعين مجنونة ، عما سيفعله الروس
بأوروبا بعد أن ينجزوا احتلالها كلياً . كان العسكريون المتقاعدون يقولون :
« ذلك ان الروس لن يتخلفوا عن فعل ذلك » . وكان هؤلاء أنفسهم يتحدثون
بإعجاب عن « القاعدة البريتونية » ، رأس الجسر ذاك الذي ستقيم الولايات
المتحدة الاميركية في « الفينستير »^١ لتسهيل عمليات الانزال القادمة . حسناً ،
اذا ما دار القتال فوق أرضنا ، فليس من مشكلة : علينا السلام جميعاً . لكن
كان عرافون آخرون يرون ان الولايات المتحدة ستبحث في قارات اخرى عن
مبادين القتال الحقيقية وانها ستسلمنا للاتحاد السوفياتي لتخفف الحمل عن كاهلها .
فما العمل في مثل هذه الحال ؟ لقد تولت الجواب عذراوات بورجوازيات فتيات :

١ - احدى محافظات بريتونيا في فرنسا . « م . » .

ففي باريس ، في احدى ثانويات الاناث ، أقسم صف بكامله على اللجوء الى الانتحار الجماعي . كانت بطولة هؤلاء الأطفال المساكين السوداء بليغة الدلالة عن رعب الأهالي . وسمعت أصدقاء عزيزين عليّ للغاية ، مقاومين سابقين ، يصرحون ببرود أعصاب انهم سيلجأون الى حرب الانصار . وكنت أقول لهم : « انكم لتجازفون هذه المرة بإطلاق النار على فرنسيين » . وكنت أرى في عيونهم ان هذا لا يجرهم ، أو ان المستيريا قد دفعت بهم الى التشبث الأعمى بهذا القرار اللواقعي . واختار غيرهم الواقعية : انهم سيركبون الطائرة باتجاه العالم الجديد . والحق انني كنت أقل جنوناً بقليل من غيري في تلك الأعوام : فأنا لا أومن برؤيا يوحنا لا لسبب ، من الجائز ، غير كسل الخيال . بيد انني رحمت اغرق في الغم . وفي المترو صاح رجل : « ألا فليات الروس بسرعة ! » . نظرت اليه : كان يحمل حياته على وجهه ، ولعلي سأفعل مثله لو كنت محله . وقلت في نفسي : « وماذا لو نشبت تلك الحرب ؟ » . وكان الناس يرددون على مسامعي : « ينبغي أن ترحل . اذا بقيت ، فسوف تتكلم من الاذاعة السوفياتية » ، أو سوف تذهب لتطبق فاك إلى الأبد في احد المعسكرات . ولم تكن هذه التنبؤات ترعيني تقريباً لأنني لم أكن أومن بالغزو . بيد انها كانت تسحرني : كانت في نظري ألعاباً فكرية تكشف لكل فرد ، بدفعها بالأمر إلى نهاياتها القصوى ، عن ضرورة الاختيار وعن نتائج اختياره . كانوا يقولون لي : البقاء يعني التعاون او الموت . والرحيل ؟ ان الحياة في بيونس آيرس مع فرنسيين أغنياء وترك مواطني الفقراء لمصيرهم لتعاون ايضاً : مع الطبقة العدو . قد يقال : انها طبقتك ؟ بلى ، لكن ماذا بعد ؟ هل هذا برهان على انها ليست عدو البشر ؟ إذا كان لا بد من الخيانة ، كما قال نيزان في « كلاب الحراسة » ، فلتكن خيانة للعدو الاصغر من أجل العدو الأكبر . وفي مجران هذه الاوهام الكئيبة شعرت بأنه قد سدت عليّ المنافذ جميعاً . كان الجميع قد اختاروا . وحاولت بدوري لفترة من الزمن ان أتشبث بالحياة : فكنت واحداً من القلائل الذين أيدوا ترشيح ريفيه . لكن الحزب الشيوعي حجب عنه الثقة : فانسحق .

وجاء شيوعيون لرؤيتي بصدد قضية هنري مارتن . كانوا يحاولون ان يجمعوا مثقفين من مختلف الاشكال ، سواء أكانوا لامعين أم ديقين أم داعرين ، ليثيروا القضية امام الرأي العام . وما إن دسست أنفي في هذه القصة ، حتى بدت لي سخيفة الى حد ضمنت معه اسمي بلا تحفظ الى المحتجين . وقررنا ان نكتب كتاباً عن القضية وسافرت الى ايطاليا . كان ذلك في الربيع . وطالعت في الصحف الايطالية نبأ اعتقال دوكلو^١ وسرقة دفاتره ، ومهزلة الحمام الزاجل . وتقرزت من هذه الصبيانيات السمجة : هناك ولا شك صبيانيات اكثر دناءة وسفالة منها ، لكنها لا تدانيها حتماً عمق دلالة . وانقطعت آخر الروابط ، وتبدلت رؤيتي : ما عدو الشيوعية الا كلب ، هذا موقفني لا أحيد ولن أحيد عنه . قد أبدرو ساذجاً ، لكنني بالمناسبة رأيت سذجاً آخرين من غير ان انفعل . بيد انني ، بعد عشرة أعوام من الاجترار ، كنت بلغت نقطة القطيعة ولم أكن بحاجة الا الى دفعة بسيطة . وكان ذلك ، في لغة الكنيسة ، اهداء . وكان ميرلو قد اهتمى هو الآخر : عام ١٩٥٠ . كنا كلانا مشروطين ، لكن باتجاه متعاكس . فتقززتنا ، المتراكمة ببطء ، قد جعلتنا نكتشف في لحظة لا غير ، هو فظاعة الستالينية ، وانا فظاعة طبقي . وأضمرت للبورجوازية ، باسم المبادئ التي لفتتني اياها ، باسم مذهبها الانساني « وإنسانياتها » ، باسم الحرية والمساواة والاخاء ، اضمرت لها حقداً لن يفنى الا معي . وحين رجعت الى باريس ، على عجل ، كان عليّ ان اكتب او اختنق . وكتبت ، ليلاً ونهاراً ، القسم الأول من « الشيوعيون والسلم » .

لم يكن ميرلو مشتبهاً في تسامحه تجاه رعاي نظام محتضر : فبدأ عليه انه فوجيء بمحاسني ، لكنه شجعني بحرارة على نشر تلك الدراسة التي كان مفروضاً في البداية ألا تتجاوز أبعادها أبعادَ مقالة . وحين قرأها ، كفته نظرة خاطفة ، فقد كنت أقول فيها : « الاتحاد السوفياتي يريد السلام ، وهو بحاجة

١ - من مفكري الحزب الشيوعي الفرنسي . « م. ٥ » .

اليه ، والأخطار الوحيدة تأتي من الغرب . . ولم اتعرض فيها بكلمة واحدة الى حرب كوريا ، لكن كان ظاهراً ، بالرغم من هذا الاحتياط ، انني تعمدت ان اكذب فيها مديرنا السياسي ، وان اعارض وجهات نظره بوجهات نظري نقطة نقطة . والواقع انني كتبتها بسرعة ، بجنون ، بغبطة ، بلا جمالة : فلاهتدأت الناضجة المدروسة حين تنفجر ، يسطع منها فرح كفرح العاصفة ، ويخيم ليل حالك في كل مكان لا يطاله البرق . ولم اهتم لحظة واحدة بمداراته . أما هو فقد فضل ، من قبيل الصداقة ، ان يتلبنى بنزقي ، ولم يغضب ، بيد انه نوّه لي ، بعد مدة من الزمن ، بأن بعض قرائنا لا يتبعونني : انهم يشاطرونني رأيي ، هذا بديهي ، في طرق حكومتنا ، لكنني اجامل الشيوعيين أكثر مما ينبغي في نظرهم . وسألته : « ما جوابك عليهم ؟ » . وصدق انه كان قد طُبع في أسفل هذه الدراسة الأولى كلمة « يتبع » . فقال لي : « جوابي : البقية في العدد القادم » . وبالفعل كان اليسار غير الشيوعي حوالي عام ١٩٤٨ قد وضع خطة للانشاء أصبحت كلاسيكية : ١- الاطروحة : إظهار دناءة الحكومة واخطائها تجاه الطبقات الكادحة ، واعطاء الحق للحزب الشيوعي . ٢- التقيض : تسليط الضوء على عدم اهلية « المكتب السياسي » وعلى اخطائه ، فقد أضمر هو أيضاً بمصالح الجماهير . ٣- النتيجة : صرف النظر عن الطرفين ، والتنويه بطريقتي معتدل ، مع الاستشهاد دوماً بالبلدان السكندنافية . ولم أكن قد عرضت سوى الاطروحة في نظر ميرو . وكان ما يزال يأمل - دونما توهم كبير - بأن التقيض سيتبع .

ولم يأت . ولا البقية في العدد التالي . والحقيقة ان انفاسي انبهرت ، وتبينت انني لا أعرف شيئاً . إذ لا يكفي أن ينهال المرء بالسباب على مدير بوليس حتى تتوفر لديه معلومات واضحة عن العصر . كنت قد قرأت كل شيء وكان كل شيء يتطلب أن يقرأ من جديد . كان كل متاعي خيط آريان ١ ،

١ - تقول الاسطورة ان آريان ، ابنة مينوس ، أعطت تيثيوس الخيط الذي ماعده على الخروج من المتاعه . « م . ٥ » .

لكنه كان كافياً : وما هذا الخيط إلا تجربة الصراع الطبقي الصعبة التي لا ينضب لها معين . واعدت القراءة . كان في دماغى بعض عظام ، فجعلتها تطلق ، ليس من دون مشقة . والتقيت «بفارغ» ، وانتسبت الى « حركة السلم » وذهبت إلى فيينا . وذات يوم حملت الى المطبعة مقالى الثانى الذى لم يكن يعدو ان يكون فى الحقيقة أكثر من خطوط أولية . ولقد استبعدت فيه نهائياً مخطط الانشاء الاصلى « القوة الثالثة » : فلم اكنف بألا اهاجم الشيوعيين ، بل اعلنت ايضاً اننى رفيق طريقهم . وفى النهاية كتبت ، مرة اخرى ، « يتبع » ، لكن لم يكن قد بقي مجال للشك . ولم يطلع ميرلو إلا على المسودات الثانية . ومما زاد فى وزرى اننى لم اطلعه عليها بنفسى : فقد قرأها لحظة إخراج العدد . لماذا لم اطلعه على مخطوطى مع انه لم يتوان قط عن اطلاعى على مخطوطاته ؟ هل حملت نفسى على الجدل حقاً ؟ لا أعتقد ذلك . ولا أعتقد ايضاً اننى اردت ان اهرب من تأنيبه واعتراضاته . بل انى اتهم بالاحرى ذلك العنف الطائش الذى يريد ان يمضى نحو الهدف رأساً ولا يبالي بالتخاذ احتياطاته . لقد توصلت الى الايمان ، الى المعرفة ، وتبددت اوهامى : وبالتالى لن اساوم على شيء : وطالما انه لا بد من الصياح حتى يسمع صوتى فى مجلتنا شبه التساررية ، فإني سأصيح ، وسأقف الى جانب الشيوعيين ، وسأعلن ذلك . اننى لا اقدم هنا الأسباب الموضوعية لموقفى : فهي غير مهمة هنا . بل سأقول فقط انها وحدها التى كانت مهمة ، واننى كنت اعتبرها عاجلة ملحة ، واننى ما أزال اعتبرها كذلك . اما اسبابى العاطفية ، فأرى انه كان هناك سببان : كنت مدفوعاً من قبل الجهاز الجديد ، وكان هذا الجهاز ينتظر ان نخطو الخطوة ، وكنت استطيع الاعتماد على تأييده . ثم اننى ادرك الآن اننى كنت حاقداً بعض الشيء على ميرلو لأنه فرض علي ، فى عام ١٩٥٠ ، صمته . كانت المجلة تعوم منذ عامين على غير هدى ، ولم اكن اتحمل ذلك . فليكن كل قارىء قاضياً : لا عذر لى ، ولا اريد عذراً . ان ما يمكن ان يكون ذا فائدة فى هذه المغامرة - التى عشناها كلانا بمشقة - هو انها تظهر الأسباب التى يمكن عن

طريقها للخلاف ان يظهر في قلب أخلص الصداقات واوثق الاتفاقات . ظروف جديدة ومؤسسة بالية : ان نزاعنا ليس له من اسباب اخرى . ولقد كانت المؤسسة عقدنا الصامت : ان هذا الاتفاق ، الساري المفعول حين كان ميرلويتكلم وألزم الصمت انا ، لم تحدد قط بوضوح صلاحيات كل منا . وهكذا غلك كل منا المجلة ، من غير ان يتفوه عن ذلك بحرف واحد ولا حتى بينه وبين نفسه . كانت هناك ، من جهة ، كما في « دائرة الطبشير القوقازية »^١ أبوة رسمية واسمية ، ابوتي - لم تكن تعدو ان تكون اكثر من ذلك في كل ما يس السياسة^٢ - ومن الجهة الثانية ابوة بالتبني ، خمس سنوات من رعاية غيور . ولقد انكشف كل شيء فجأة من خلال الاغتيال . وعلمنا ان كلا منا ، بصمته كما بكلامه ، كان يورط الآخر . كان من الواجب ألا يكون للمجلة سوى فكر واحد ، وهذا ما كان متوفرأ طالما انني لم اكن اتولى التفكير بنفسي . لكن في اللحظة التي وجد فيها رأسان تحت قبعة واحدة ، انطرح السؤال : كيف السبيل الى اختيار الرأس الصالح ؟ ولو نظرنا الى الأمر من الخارج ، لقلنا ان مجرى الأشياء هو الذي قرر : هذا صحيح ، لكن مثل هذا التفسير سهل بعض الشيء . فصحيح بصورة بجملة ، ان الامبراطوريات تنهار وان الاحزاب تموت حين لا تسير باتجاه التاريخ . إلا انه ينبغي ان نعترف بأن هذه الفكرة ، التي ربما كانت اصعب الأفكار ، قد عالجها معظم المؤلفين بشيء من الاستخفاف . لكن ما يمكن ان ينطبق ، ليس من غير تحفظ ، على القوى الاجتماعية الكبرى ، كيف يمكن الاستفادة منه لتفسير نمو وحياة وموت العضويات الصغيرة كـ « الأزمنة الحديثة » ؟ ان حركة المجموع لا تسير من غير ان تنزل الكوارث بالتفاصيل ، ثم انه كان لا بد منها يكن الأمر ، من ان نعيش المغامرة بأنفسنا ، وان نتحمل

١ - مسرحية لبرتوليت بريشت . « م . ه » .

٢ - لا اقول ان الموقف كان ينعكس في المجالات الاخرى، بل اقول اننا كنا نعمل فيها
سوية .

كان في وسع ميرلو ان يبتز الأواصر للحال ، وان يفتعل مشاجرة ، وان يكتب ضدي . لكنه امتنع عن هذا كله ، بطلاقة . ولبثنا مدة من الزمن زوجاً غريباً : صديقين متحابين دوماً ، كل منهما يعاند في معارضته للآخر ، ولا يملك كلاهما غير صوت واحد . وما يزيد اعجابي باعتداله ان بعض العاملين معنا ، يومذاك ، تركونا محدثين ضجيجاً كثيراً : فقد تركنا واحد من أقدم معاونينا بسرعة مباغتة لينضم الى « المجلة الفرنسية الجديدة » الجديدة حيث بدأ يجري محاكمة « الهتلريين – الستالينيّين » ويضفر الأكاليل للوسيان روباتيه . وإني لأتساءل ماذا بقي من هذا الشخص : لعله لم يتبق منه سوى غبار سئم ، في احد الاقاليم ، واعٍ لنفسه اكثر مما ينبغي ، ولا شيء آخر .

الحكم الصادر علينا ، وان ننفذه ، وكما قال فيما بعد ، ان نؤسسه . وان نفعل ذلك من خلال أخطائنا المتبادلة وبإرادة طيبة باطلة لدى كل منا .

ولقد تلهيت ، خلال الأعوام التالية ، بمشاهدة تفسخات عدة من النوع نفسه . ولسد هذه الفراغات ، وللحصول على مقالات ، رحت أجمع معاونينا في بيتي ، مرة كل اسبوعين يوم الأحد . وكان ميرلو – بونتي يثابر على الهجيء ، آخر من يأتي وأول من يذهب ، ويتكلم بصوت خافت عن كل شيء مع الجميع ما خلا المجلة . بيد انه كان له حلفاءؤه : كلود لوفور الذي لم يكن يوافق على موقفي ، ولوفيفر – بونتالي الذي لم يكن يهتم بالسياسة ، وكوليت أودري التي كانت تتخوف من شططي ، وإرفال . وما كان ميرلو ليجد مشقة ، لو أراد ، في ترؤس معارضة قوية : إلا انه رفض ذلك من قبيل المبدأ – فالمجلة ليست مجلساً نيابياً – ومن قبيل الصداقة . وكان يمتنع عن ممارسة التأثير على الجماعة مع ملاحظته دونما سرور ان الجماعة تؤثر عليّ . والواقع ان الغالبية كانت تتجه ، تحت انظاره ، نحو تلك الرفاقية النقدية التي لم يمض زمن طويل على تركه لها ، بل انها كانت تفكر ، امام احتداد الحملة المعادية للشيوعية ، بأن تصم آذانها دون الانتقادات لتلح على الرفاقية وحدها . وأظن على الأخص ان ميرلو كان يحسد تلك الاجتماعات باطلة ومردودها صفرأ . ولقد اصبحت كذلك مع مر الزمن ،

وكان لصمته أثره في هذه الصيرورة. لكن ماذا كان بوسعه ان يقول ؟ ولم أقصر قط في طلب آرائه ، وكان يضمن بها . ولكأنه كان يريد بموقفه هذا ان يفهمني انه لا حق لي في ان اطلب رأيه بصدد التفاصيل في الوقت الذي لم أتنازل فيه لأطلب رأيه فيما هو جوهري . ولقد كان يتصور على الأرجح انني أطمئن ضميري بضمن نخس ولم يكن يريد ان يساعدني على ذلك . والواقع ان ضميري كان مطمئناً ، وكنت أنحي باللائمة على ميرلو لضعفه علينا بمعونته . ولا شك في ان القراء سيجدون ان في هذا اللوم شططاً ، لأنه كان يعني ، بعد كل شيء ، مطالبته بالتعاون في مشروع لم يكن يخفي استهجانه له : انني اقر بذلك لكنه كان قد بقي ، بعد كل شيء ، منا ، ثم انه ما كان يستطيع بين فينة وأخرى ان يمتنع عن القيام بمبادهة موفقة في غالب الأحيان . واذا كان قد ترك ، منذ عام ١٩٥٠ ، منصبه كمدير سياسي ، إلا انه بقي على كل الاحوال ، رئيس التحرير . وفي مثل هذه المواقف الملتبسة - التي يرجىء الناس عادة البت فيها خوف القطيعة - يؤول كل شيء الى غير المآل المرجو ، مهما فعل هذا الطرف أو ذاك .

لكن سوء التفاهم كان يرجع الى دوافع أخطر ومن طبيعة أخرى . فقد كنت أظن انني احافظ على وفائي لفكرة عام ١٩٤٥ وانه يتخلى عنه . وكان يظن انه باقٍ على وفائه لذاته وانني اخونه . وكنت ازعم انني اتابع عمله ، وكان يتهمني بأنني أدمره . ولم يكن هذا النزاع آتياً منا بل من العالم وكنا على حق كلانا . لقد ولد فكرة من المقاومة ، أي من اليسار المتحد . ولو استمر الاتحاد لأمكن لفكره ان ينزلق نحو جذرية نهائية ، لكنه كان بحاجة الى ذلك الوسط القائم على تفاهم مثلث : كان الحزب الشيوعي يضمن له الفعالية العملية للعمل المشترك ، وكانت الاحزاب المتحالفة تطمئنه الى انها تحافظ على المذهب الانساني وعلى بعض القيم الموروثة إذ تعطيها مضمونها الحقيقي . وحين تطاير كل شيء بدداً في عام ١٩٥٠ ، لم يعد يرى سوى حطام . وكان جنوني في نظره اني أتعلق بإحدى قطع الحطام بانتظار ان تعيد من نفسها تركيب المركب المحطم . أما من

جهتي ، فقد اتخذت موقفي في الوقت الذي تمزق فيه اليسار . وكان رأيي انه لا بد من العمل على اعادة بنائه . يقيناً ، ليس من القمة : بل من القاعدة . و يقيناً ، كنا على غير احتكاك بال جماهير ، وبالتالي بلا قدرات . إلا ان هذا لم يكن يشوش مهمتنا : فأمام الاتحاد المقدس بين البورجوازية والزعماء الاشتراكيين ، لم يكن هناك من مخرج غير الوقوف الى أقرب ما يكون من الحزب ودعوة الآخرين للانضمام الينا . كان الواجب يقضي بمهاجمة البورجوازية بلا تهاون ، وبتعرية سياستها ، وتقنيد حججها الجديرة بالراء . و يقيناً ، لم نكن نحرم على انفسنا التقاء الحزب الشيوعي والاتحاد السوفياتي . لكن لم يكن المقصود - وهذه بالأصل مهمة مستحيلة - تبديلها . انما كنا نريد أن نخلق في أنظار قرائنا صورة التفاهات المستقبلية من خلال هذا المثل الصغير : اتفاق مع الشيوعيين لم يؤثر البتة على حريتنا في الحكم . وهكذا كان بوسعي ان أتصور من غير رياء انني أتبنى من جديد موقف ميرلو - بونتي .

والواقع ان التناقض لم يكن فينا ، بل منذ ١٩٤٥ في موقفنا . فأن نكون مع الكل ، انما معناه اننا نرفض الاختيار بين اجزاء هذا الكل . والامتياز الذي كان ميرلو يسلم به للشيوعيين لم يكن اختياراً ، بل مجرد حساب تفاضلي . وحين جاءت لحظة الاختيار ، لبث وفياً لذاته ، واغرق ذاته كيلا يبقى على قيد الحياة بعد ان ابتلعت الأمواج الوحدة . لكنني ، انا القادم الجديد ، كنت اختار الحزب باسم الوحدة ، فقد كنت افكر بأن هذه الوحدة لا يمكن ان تقوم من جديد إلا حوله . وهكذا فإن فكرة الاتحاد نفسها دفعت بأحدنا الى رفض الاختيار الذي فرضته على الآخر ، مع فارق زمني لا يتجاوز بضعة اعوام . لقد جاء كل شيء من البنية ومن الحدث معاً . ففرنسا مركبة بشكل لا يمكن معه للحزب ان يتسلم السلطة بمفرده : اذن فعلينا أولاً ان نفكر بالتحالفات . وكان ما يزال في وسع ميرلو ان يرى في الحكومة الثلاثية استمراراً للجبهة الشعبية . لكنني ما كنت استطيع في عام ١٩٥٢ ، والبنية الديموغرافية للبلاد لم يطرأ عليها تبدل يذكر ، اقول ما كنت استطيع ان اخلط بين « القوة الثالثة » -

التي لا تعدو أن تكون أكثر من قناع لليمين - وبين اتحاد الجماهير . بيد انه لم يكن من الممكن انتزاع السلطة من اليمين بدون توحيد قوى اليسار : اذن كانت الجبهة الشعبية ما تزال الوسيلة الضرورية للانتصار في الوقت الذي جعلتها فيه الحرب الباردة مستحيلة . وبانتظار تجدد التجمع الذي كان يبدو بعيداً جداً ، كان لابد من الحفاظ يوماً فيوماً على امكانية تجدد هذا التجمع عن طريق عقد تحالفات محلية مع الحزب . عدم الاختيار ، الاختيار : ان هذين الموقفين كانا يتطلعان إلى الهدف نفسه رغم ما كان بينهما من تباعد زمني قدره خمسة أعوام تقريباً . موقفان ؟ موقف واحد بالأحرى ، أقام بيننا التعارض كما لو اننا خصمان إذ ارغم كلاً منا على الإلحاح على احد مركبيه المتناقضين . ونسي ميرلو ارادته الاتحاد ليظل وفياً لرفضه . ونسيت أنا لأحفظ للوحدة فرصتها المستقبلية ، مذهبي الشمولي ، واخترت أن أبدأ بتشديد حدة الشقاق . ان هذه الكلمات قد تبدو مجردة . والواقع انه كان علينا ان نعيش هذه التحديات التاريخية : وهذا يعني اننا أعرنا حياتنا واهواءنا وجلدنا . كنت أسخر من « عفويته » : ومع ذلك كان الاتحاد يبدو ، في عام ١٩٤٥ ، وكأنه قد تم ، فما كان أسهل عليه أن يترك نفسه يحمل في تياره . وكان يسخر من سذاجتي ، من إراديتي : ففي عام ١٩٥٢ لم يعد الاتحاد قائماً ، فهل كان يكفي ان نريده في الفراغ حتى يتحقق ؟ والحقيقة اننا جئنا تبعاً لأهليتنا : فقد جند ميرلو في زمن الفروق الدقيقة التي لا تكاد تدرك ، وجندت أنا حين جاء زمن القتلة .

ودارت بيني وبينى لوفور مناقشات حادة : فاقترحت عليه ان ينشر انتقاداته في المجلة بالذات ، فقبل ، وسلمني مقالاً خبيثاً فعلاً ، فغضبت ، وكتبت جواباً بنفس اللهجة . ولما كان ميرلو صديقاً لنا نحن الاثنين ، فقد رأى نفسه مكلفاً رغمًا عنه بوظيفة جديدة : اذ اضطر إلى تقديم وساطته . وكان لوفور قد اطلعه على مقاله من قبيل المجاملة ، وفعلت أنا مثله . وأثار مقال غيظه : وأعلمني بلطفه المعهود انه سينسحب نهائياً إذا لم احذف منه مقطعاً يبدو لي ، بالفعل ،

انه كان بالغ العنف من غير ما جدوى . واعتقد ان لوفور ، على ما اذكر ، قام من جهته ببعض التضحيات . إلا ان هذا لا يمنع ان مقالينا كانا على قدر كبير من الشراسة . وكان ميرلو حريصاً على كل واحد منا : فتلقى جميع الضربات التي تبادلناها . وكان يشعر انه اقرب إلى لوفور منه إلى بالرغم من انه لم يكن على كامل وفاق معه : وهكذا انحلت عقدة لسانه . وكذلك انا . واندفعنا في تفسير طويل غير مجدٍ كان يشب من موضوع إلى آخر ومن حديث إلى آخر . هل توجد عفوية لدى الجماهير ؟ وهل تستطيع الجماعات ان تحقق الانسجام بينها من تلقاء نفسها ؟ أسئلة ملتبسة كانت تارة ترجعنا إلى السياسة وإلى دور الحزب الشيوعي وإلى روزا لوكسمبرغ وإلى لينين وعوداً إلى علم الاجتماع وإلى الوجود بالذات ، اي إلى الفلسفة ، إلى « اسلوبنا في الحياة » ، إلى « مرسانا » ، إلى انفسنا . كانت كل كلمة نحيلنا من مجرى العالم الى مجرى أمزجتنا ، وبالعكس . ورحنا نكتشف ، تحت خلافتنا الفكرية عام ١٩٤١ التي قبلنا بها بصحو فكري بالغ عندما كان المطروح على بساط البحث هوسرل وحده ، أقول رحنا نكتشف مذهولين تارة نزاعات يعود مصدرها الى طفولتنا ، الى الايقاعات الأولية لعضويتنا ، وطوراً ، بين اللحم والجلد ، مراعاة ومجاملة ورغبة مجنونة في العمل لدى أحدا ، يخفي بها حيرته وتيهه ، ولدى الآخر مشاعر انكماشية وخملاً مسعوراً . وبالطبع ما من شيء من هذا كان صحيحاً او كاذباً مئة بالمئة : انما تخاصمنا لأننا كنا نظهر نفس الحماسة كما يقنع كل منا الآخر او يفهمه او يتهمه . وهذا الحوار الحماسي ، الذي بدأ في مكنتي ، في منتصف الطريق بين النية الطيبة والنية السيئة ، استمر في سان تروبيز ، واستؤنف في باريس على مقاعد مقهى بروكوب ، ثم في بيسي . وسافرت ، فكتب الي رسالة طويلة جداً ، وجاوبت عليها ودرجة الحرارة ٤٠ في الظل ، ولم تنته الى نتيجة . ماذا كنا نأمل ؟ في الحقيقة ، لا شيء . كنا تؤدي « عمل القطيعة » بالمعنى الذي ابان به فرويد ان الحداد عمل . واني لأعتقد ان هذا التكرار الذي كان يضللنا ، لم يكن له من غاية غير ان يفقدنا صبرنا بتؤدة ، ويحطم روابطنا

الواحدة تلو الآخر عن طريق هزات غاضبة صغيرة ، ويكدر شفافية صداقتنا الى ان يجعل منا ، في نظر بعضنا البعض ، مجهولين . ولو بلغ المشروع مداه ، لكان وقع الشجار . بيد انه جاء حادث ليوقفه لحسن الحظ .

فقد اقترح عليّ احد الماركسيين ، في لقاء عابر ، ان يكتب لنا عن « تناقضات الرأسمالية » . وقد قال انه موضوع معروف ، لكنه غير مفهوم كما يجب ، وانه قادر على ان يسلط عليه أضواء جديدة . لم يكن من الحزب ، لكنه كان يجد ذاته حزباً ، وأي حزب ! وكان على قناعة كبيرة بأنه يؤدي لي خدمة الى حد انه أقنعني بالموافقة . وأخبرت ميرلو الذي كان يعرف الرجل ، لكنه لم ينبس ببنت شفة . واضطرت الى مغادرة باريس . وبعث بالمقال اثناء غيابي ، وكان رديئاً . ولم يستطع ميرلو ، باعتباره رئيس التحرير ، ان يعقد عزمه على نشره قبل ان نعهد له بمقدمة صغيرة كتبها بنفسه وضمنها اعتذارنا للقراء . وقد استفاد من المناسبة ليلوم الكاتب في سطرين لا اكثر على انه لم يخطر له حتى ان يذكر تناقضات الاشتراكية : في مرة قادمة ، أليس كذلك ؟ وعند عودتي لم يحدثني عن شيء . وعلى أثر تنبيه احد معاونينا لي ، طلبت المسودات وقرأت المقال مع مقدمته التي زاد اغتياظي منها كون المقال اوهى حجة منها . ولما كان ميرلو قد ختم العدد كما يقال ، فقد غاب بدوره ولم أستطع ان اجتمع به . ولم أتردد ، وقد وجدت نفسي وحيداً ، وفي حالة من الشراسة الفرحة ، لم أتردد في حذف المقدمة ، فظهر المقال عاري الرأس ، ولا حاجة لأن أروي تنمة الحادثة : فقد تلقى ميرلو ، بعد بضعة أيام ، ملازم المجلة ، وتبين ان نصه قد حذف ، وثار تآثرته لذلك . وقبض على مساع الهاتف وقدم لي ، عن حق هذه المرة ، استقالته : ولقد بقينا على الخط اكثر من ساعتين . كان جان كواجالساً على مقعد ، قرب النافذة ، متجهماً الوجه ، يصغي الى نصف تلك الحادثة وكل ظنه انه يشهد آخر لحظات المجلة . واتهم كل منا

١ - كاتب فرنسي معاصر ، كان سابقاً سكرتيراً لساوتر . « م.م » .

الآخر بسوء استخدام سلطاته ، واقترحت لقاءً فورياً ، وحاولت بجميع الوسائل ان أرجعه عن قراره : فلم يتزعزع عن موقفه قيد أنملة . ولم يقع نظري عليه مدة بضعة أشهر . ولم يظهر ثانية في مكتب « الازمنة الحديثة » قط ولم يتم بها ثانية قط .

إذا كنت رويت هذه القصة البلهاء ، فذلك بسبب تفاهتها أولاً . فحين افكر فيها ، أقول في نفسي : « حادثة مؤسفة » ، وفي الوقت نفسه أقول : « لكن كان لا بد ان ينتهي الامر على تلك الصورة » . أي على نحو سيء بليد ، محتم . فقد كانت عقدة المسرحية جاهزة ، والحائمة مقررة : وكما في « الكوميديا ديلا آرته »^١ لم يكن متروكا لنا إلا عبء ارجحال القطيعة ، ولقد كان ارجحالنا رديئاً ، لكننا ، أسوء كان الفصل جيداً أم رديئاً ، لعبناه وانتقلنا الى الفصول التالية . ولا أدري أينما كان اكثر ذنباً ، وهذا على كل لا يستأثر باهتمامي : والواقع أن عاقبة الذنب الأخيرة كانت متضمنة في كلا الدورين ، وكان مقرراً منذ زمن طويل أن نفترق ، لحجة واهية ، وكل منا يحمل وزر أخطائه . ولأنه لم يكن ممكناً لتعاوننا ان يستمر ، فقد كان لا بد ان نفترق أو تحتفي المجلة .

ولولا المجلة ، لما كان لأحداث ١٩٥٠ تأثيرها الكبير على صداقتنا : فقد كنا سنتابع نقاشنا في السياسة أو كنا سنأخذ المزيد من الحذر لعدم الخوض فيها . ذلك ان الحدث يمس الناس عادة جانبياً ولا يعرفون عنه شيئاً سوى هزة صماء وقلق يستعصي عليهم فهمه . اللهم إلا اذا هجم عليهم وأمسك بهم من خناقهم وطوح بهم : وعلى كل الاحوال لن يفهموا ما حدث لهم . لكن ما تكاد الصدفة تضع في أيديهم أبسط وسيلة من وسائل التأثير أو التعبير عن الحركة التاريخية ، حتى تتكشف القوى التي تسيّرنا ، بعد ان تعرت ، وتجعلنا نكتشف « ظلمنا مشلوحاً » على جدار الموضوعية الباساير للنظر . فالمجلة لم تكن شيئاً : محض علامة من علامات الزمن ، شأن مئة ألف علامة أخرى . الا انها كانت ملكاً

١ - مسرح شعبي إيطالي لا يعتمد على نص مكتوب بقدر ما يعتمد على ارجحال الممثلين . « ٢٠٥ » .

للتاريخ ، وعن طريقها شعر كل منا بصلابته بصفته موضوعاً تاريخياً . لقد كانت
المجلة صيرورتنا الموضوعية . ومن خلالها ، اعطانا مجرى الاشياء ميثاقنا ووظيفتنا
المزدوجة : فلولاها لكان اتحادنا في البداية أوهى وأضعف ، لكان انفصالنا
فيا بعد أشد وأقوى . وهذا بديهي : يكفي ان يعلق في الشباك اصبع منا حتى
نكون قد علقنا بئامنا . والقليل من الحرية الذي يترك لنا يتلخص في اللحظة
التي نقرر فيها أن نمد أو ألا نمد إصبعنا . وبكلمة واحدة : ان البدايات هي من
شأتنا ، لكن لا بد بعد ذلك من ان نريد مصائرنا .

ولم تكن البداية رديئة . لسبب واحد ما يزال غامضاً علي ، وهو أن
ميرلو طالب من اليوم الاول ، ضد إرادة جميع معاونينا وضد ارادتي ، بأضعف
موقف . طالب بأن يفعل بحرية كل ما يحلو ومن غير ان يسمي نفسه ، ورفض
ان يكون هنالك نظام للمجلة يحمي من تقلبات مزاجي وضرباتي الطائشة :
فلكانه أراد ألا يستمد سلطته إلا من اتفاق حي ، ولكأن أنجع اسلحته كان
هشاشته ، ولكأن سلطته المعنوية هي وحدها التي ينبغي أن تكون ضامنة
لمنصبه . لم يكن يحمي شيء : ولهذا السبب لم يكن ملازماً من قبل أي شيء
كان أو أي انسان كان . كان حاضراً بيننا ، مسؤولاً قدر مسؤوليتي .
وخفيفاً ، حراً كالهواء ، ولو كان قبل بأن يوضع اسمه على الغلاف ، فربما
كان اضطر الى محاربتني ، وربما الى ازاحتي : لكنه فكر في هذا الاحتمال من
اليوم الأول ورفض من حيث المبدأ معركة ما كانت إلا لتنال من حظوتنا نحن
الاثنين بلا فائدة . وحين آن الآوان ، كفاه اتصال هاتفي : كان قد اتخذ
قراره ، فابلغني اياه وتوارى عن الأنظار . بيد أن عمله هذا كان فيه تضحية :
به ، بي ، بـ « الازمنة الحديثة » . لقد وقعنا جميعاً ضحية هذه الجناية المطهرة :
فقد بتر ميرلو شيئاً من نفسه ، وتركني لمصيري بين حلفاء رهيبيين ظنهم
سينأ كلونتي حتى العظم أو سيلفظونني كما لفظوه . وترك مجلته لعدم كفاءتي .
وامتص هذا التفكير المدواني القسم الأكبر من غله : وعلى كل الاحوال سمح لنا
بأن نوقف عمل القطيعة وبأن ننقذ صداقتنا .

في البدء تجتنبني . ترى هل كان يخشى ان توقف رؤيتي حفيظته من جديد ؟
جائز . لكن يبدو بالأحرى انه اراد ان يترك فرصة لمستقبلنا المشترك . كنت
ألتقي به أحيانا ، فتوقف لهنيهة من الزمن لتبادل الحديث . وحين كنا نوشك
على الافتراق ، كنت أقترح عليه ان نلتقي ثانية في الغد ، او في الاسبوع القادم ،
وكان يجيب بمجاملة حازمة : « سوف أتصل بك هاتفيا » ولم يكن يفعل . بيد
انه كان ثمة عمل آخر قد بدأ : تصفية النزاع ، تقارب . إلا انه توقف نتيجة
خطب ألم به : فقد ماتت والدته عام ١٩٥٣ .

كان حريصا عليها حرصه على حياته . بل ، بتعبير ادق ، كانت حياته .
فقد كان مدينا بسعادة طفولته للعناية التي احاطته بها . وكانت الشاهد
الصاحي على حداته : وبسبب ذلك ظلت حارسة هذه الحدائق عندما جاء
النفى . ولولاها لدفن الماضي في الرمال . وبفضلها حافظ هذا الماضي على نفسه
بعيدا عن المتناول لكن حيا . ولقد عاش ميرلو - بونتي ذلك العمر الذهبي ،
إلى يوم حداده ، كما لو انه فردوس يزداد ابتعاداً يوماً بعد يوم وكما لو انه
الحضور الجسدي واليومي لتلك التي وهبته اياه . كانت جميع توافقات الأم ،
والابن ترجعها الى ذكريات قديمة : وعلى هذا ، وطالما انها كانت حية ، فقد
احتفظ منفي ميرلو بالعدوية ولم يعد أحيانا ان يكون اكثر من الفرق العاري
الذي يفصل بين حياتين غير قابلتين للفصل . وطالما انها كانت يتشاركان في
إعادة بناء ما قبل التاريخ الطويل لحركاته واهوائه وهواياته ، وأحيانا في
بعثه ، فقد احتفظ بالأمل في ان يستعيد التآلف المباشر مع كل شيء ، ذلك
التآلف الذي هو حظ جميع الأولاد المحبوبين . لكن عندما ماتت امه ، صفقت
الريح جميع الأبواب ، وادرك انها لن تفتح ثانية . ان الذكريات الثنائية عبارة
عن طقوس : فمن يقيض له ان يظل على قيد الحياة بعد موت الآخر لا يجد امامه
غير أوراق جافة ، غير كلمات . وعندما التقى ميرلو - بونتي ، بعد ذلك
بقليل ، بسيمون دي بوفوار ، قال لها بدون تصنع ، وبشفقة حزين كانت
يقنع به انفعالاته الصادقة : « انني اكثر من نصف ميت » . او هي طفولته

التي ماتت بالأحري : للمرة الثانية . كان قد حلم بأن يحقق خلاصه : عن طريق الرابطة المسيحية وهو فتى ، وعن طريق رفاقياته السياسية وهو راشد . وعند ما خاب امله مرتين على التوالي ، اكتشف على حين فجأة سبب هذه الهزائم . فأن « ينقذ » الانسان نفسه على جميع المستويات ، وفي « جميع الاخويات » ، انما يعني ان يبدأ من جديد العمر الأول . والحال اننا نكرر انفسنا بلا انقطاع ، ولا نبدأ من جديد ابداً . ولما رأى ميرلو طفولته تغرق ، فهم نفسه : انه لم يتمكن قط غير ان يعود اليها ، ولقد كانت هذه الرغبة المستحيلة دعوته الفريدة ، قدره . وماذا تبقى له ؟ لا شيء . وكان قد لزم الصمت منذ بعض الوقت : ولما لم يعد الصمت يكفي ، تنسك ، وما عاد يفادر مكتبه إلا ليذهب إلى « الكوليج دي فرانس » ١ وحتى عام ١٩٥٦ لم يقع نظري عليه ثانية قط ، وكذلك كان شأن خير أصدقائه .

بيد انه لا بد ان اشير الى ما كان يجري فيه خلال الاعوام الثلاثة التي فرقت بيننا . لكن ليس قصدي ، كما أخطرت القراء ، إلا ان اروي مغامرة صداقة : ولهذا السبب أهتم ههنا بتاريخ افكاره اكثر مما اهتم بأفكاره نفسها : فسوف يعرض غيري هذه الأفكار بالتفصيل ٢ ، وخيراً مني فيما لو عرضتها أنا . انني انما اريد ان ارسم صورة الرجل ، لا كما كان في نظر نفسه بل كما عاش في حياتي ، وكما عشته في حياته . ولست ادري الى أي حد سأكون متقيداً بالحقيقة ، وسوف كلامي قابلاً للنقاش وسوف يرون انني أصور نفسي سلبياً بالطريقة التي اصوره بها : صحيح . لكنني ، على كل الاحوال ، صادق : فأنا اقول ما خيل إلي انني فاهمه .

الالم انما هو الفراغ : لو تألم غيره الالم الذي تألم لظلوا اشبهاء نساك ، جوفاً . لكن ألمه ، في الوقت الذي كان يفصله فيه عنا ، كان يرجعه الى تألمه

١ - حيث كان يدرس . « م.م » .

٢ - باعتبار ان عدد « الازمنة الحديثة » الذي نشر فيه مقال سارتر مكروس كله لميرلو

بوتتي . « م.م » .

الاول . الى الحظ الذي جعله منحوساً . لقد أخذت بوحدة تلك الحياة . فبئذ ما قبل الحرب أراد أوديب الفتى هذا ، وقد ارتد الى أصوله ، ان يفهم اللاعقل العاقل الذي أنتجته . وفي الوقت الذي شارب فيه على الفهم وكتب « فينومينولوجيا الادراك » ، وثب التاريخ على خناقنا ، فتخبط ضده من غير ان يوقف أبحاثه . ولنقل ان هذه هي المرحلة الاولى في تأمله . والمرحلة الثانية تبدأ في الاعوام الأخيرة من الاحتلال وتستمر حتى عام ١٩٥٠ . ولما اكتملت اطروحته ، بدا وكأنه يترك التحقيق ويستجوب التاريخ وسياسة عصرنا . لكن اهتمامه لم يتبدل الا ظاهرياً : فكل شيء يتصل بغيره طالما ان التاريخ نوع من غلاف ، وطالما انه علينا ان نحدد موقفنا تاريخياً ، لا قبلياً ولا عن طريق « فكر محلق » ما ، بل عن طريق الاختبار العيني للحركة التي تجرنا : لو تعمنا في قراءة ميرلو ، لوجدنا ان تعليقاته في السياسة ليست إلا تجربة سياسية أصبحت من تلقاء نفسها وبكل معاني الكلمة موضوعاً للتأملات . واذا كانت الكتابات أفعالاً ، فلنقل انه يعمل ليمتلك عمله ويلقي نفسه فيه عميقاً . واذا ما نظرنا الى ميرلو من خلال المنظور العام للتاريخ ، رأينا فيه مثقفاً خرج من الطبقات المتوسطة ، وطدت جذوره المقاومة ، وأبعده وأقصاه انفجار اليسار . وإذا ما نظرنا اليه في ذاته ، رأينا فيه حياة ترتد على ذاتها لتلتقط سؤدد الانساني في تفرد . وواضح ان خيبته عام ١٩٥٠ ، مهما تكن قاسية ، قد خدمته : فقد أبعده عن حلباتنا الحزينة ، لكنها اقترحت عليه في الوقت نفسه هذا اللغز : ذاته ، التي ليست بذاته تماماً ولا بذات اخرى تماماً وليس ذلك لانه سعى الى ان يفهم شأن ستندال ، الفرد الذي كانه ، بل بالأحرى لانه أراد ان يفهم ، على طريقة مونتيني ، الشخص ، ذلك الخليط الذي لا مثيل له مما هو شخصي ومما هو عام . بيد ان هذا لم يكن يكفي : فقد كان

١ - بديهي انه من الممكن ان نعرف جميعاً بالطريقة نفسها مع فرق ضئيل وهو ان الانحرافات متنوعة واحياناً متعاكسة الاتجاه .

ما يزال عليه ان يحل عقداً ، وكان منهمكاً في ذلك حين جاء موت امه لبيت فيها . وان المرء ليعجب بكونه قد تملك ، بجزئه ، هذه الصدقة التعيسة وجعل منها ضرورته المحتمة والمرحلة الثالثة من تأمله تبدأ عام ١٩٥٣ ، بالرغم من ان تباشيرها كانت تلوح منذ بضع سنوات .

في البداية كانت تحقيقاً مجدداً وسهرة مأتية في آن واحد . فلقد أراد ، وقد أرجعه هذا الموت الى نفسه للمرة الثالثة ، ان ينير به ولادته . ان هذا الوليد الجديد ، هذا الرائي - المرئي الذي يظهر في عالم الرؤية ، لا بد ان يحدث له شيء ما ، مهما كان ، ولو هو الموت . وهذا التوتر الاول بين الظهور والاختفاء يسميه بـ « التاريخية الأولية » : ففيها وبها يحدث كل شيء ، وهي تلقي بنا من اللحظة الأولى في استحالة الرجوع الى الوراء . والبقاء على قيد الحياة بعد الولادة ، ولو ثانية واحدة ، انما هو مغامرة ، ومغامرة ايضاً عدم البقاء على قيد الحياة بعد الولادة : ان الانسان لا يفلت من هذا اللاعقل الذي يسميه بعدم لزومنا . ولا يكفي ان نقول اننا نولد لنموت : انما نحن نولد على الموت .

لكنه في الوقت نفسه كان يمنع ، وهو حي ، والدته من ان تحتفي نهائياً . كان قد كف عن الايمان بالحياة الآخرة . لكن اذا كان قد حدث له في الاعوام الأخيرة أن رفض تصنيفه بين الملحدن ، فلم يكن ذلك نتيجة للشعلة المسيحية التي كانت ما تزال كامنة فيه بل لترك فرصة للراجلين . ولم يكن هذا الاحتياط بكافٍ : فهو ببشه الحياة في انسانية ميتة عن طريق عبادته لها ، ماذا كان يفعل ؟ هل كان يبعثها في الحلم أم كان يجردها من العدم ؟

الحياة والموت ، الوجود والكيونة : لقد اراد ان يقف عند مفترق الطرق هذا ليتابع منه تحقيقه المزدوج . وبمعنى من المعاني ، لم يطرأ اي تبدل على الافكار التي تبناها في اطروحاته . وبمعنى آخر ، تبدل كل شيء حتى بات لا يُعرف : لقد غرق في ليل اللامعرفة بحثاً عما يسميه ، الآن « بالجوهرى » . اننا نقرأ على سبيل المثال في « اشارات » : « إن ما يثير اهتمام الفيلسوف في

الانطروبولوجيا هو على وجه التحديد نظرها الى الانسان كما هو، في وضع حياته ومعرفته الفعلي . والفيلسوف الذي تثير اهتمامه ليس هو ذاك الذي يريد ان يفسر او ان يبني العالم بل الذي يريد ان يعمق تغلغلنا في الكينونة .

وعند مستوى الحضور والغياب يظهر الفيلسوف اعمى وبصيراً : إذا كانت المعرفة تدعي انها تفسر او تبني ، فهو لا يريد حتى ان يعرف . انه يعيش في هذا المزيج من الاوكسجين والغاز الفقيرين الذي يسمى بالحق ، لكنه يأبى ان يجزئ الحقائق ويفصلها ولو كان ذلك لتوزيعها على مدارسنا وعلى كتبنا المدرسية . انه لا يفعل شيئاً سوى انه يعمق نفسه : انه يترك نفسه يهوي حياً ، من غير ان يوقف مشاريعه ، في الهوة التافهة الوحيدة المباحة له ، ليجث في ذاته عن الباب الذي ينفتح على ليل ما لم يصبح ذاته بعد . وبذلك يكون قد حدد الفلسفة بأنها تأمل ، بالمعنى الديكارتي للكلمة ، اي توتر ابدأ قائم بين الوجود والكينونة . وهذه الحبكة الملتبسة هي الاصل : فحتى تفكر لابد ان تكون . وابسط فكر يتجاوز الكينونة إذ يوجد بالنسبة إلى الغير . وهذا يتم بمثل لمح البصر : انها الولادة العشرية والنهائية ، الحدث غير القابل للتدمير الذي يتحول الى سؤدد ويحدد تفرد حياة من الحيوانات بمآلها المحتم إلى الموت .

انه العمل ، القويم والوحشي ، الذي يحبس الكينونة في ثناياه . انه المشروع ، اللاعقل الذي سيستمر في المجتمع بصفته مبرر وجوده القادم . انه على الاخص اللغة ، ذلك « الجوهري » ، باعتبار ان الكلمة ليست الا الكينونة في قلب الانسان الملقى به لينهك نفسه في معنى ما . وباختصار ، انه الانسان ، المنبثق دفعة واحدة ، المتجاوز الماضي نحو المستقبل ، والمتجاوز كل شيء وذاته نحو الاشارة : ولهذا السبب كان ميرلو يميل ، في اواخر حياته ، الى ان يعظم باستمرار من شأن اللاشعور . ولقد كان يوافق بلا ريب على قانون لا كان : « للاشعور بنية كبنية اللغة » . لكنه اتخذ مكانه ، كفيلسوف ، وفي الطرف المقابل للتحليل النفسي : كان اللاشعور يسحره ككلام مقيد وكفصلة الكينونة والوجود في آن واحد .

لقد تغير مزاج ميرلو ذات يوم على الديالكتيك واساء معاملته . وليس ذلك لانه لم يكن يقبل بنقطة انطلاقه ، فهو يشرح في « اشارات » بأن اليايبي له دوماً سالبه وبالعكس : ومن هنا فإنها سيظلان ابدأ متداخلين . وبجمل القول : حركة دائرية ، والفيلسوف يدور هو الآخر : سواء أتبع دارات موضوعه تتبعاً دقيقاً وبروح خلاقة ، ام غاص حزنياً في ليله . ولقد اعتاد ميرلو - يونتي أن يرافق كل « لا » الى ان يراها تنقلب الى « نعم » ، وكل « نعم » الى ان تتحول الى « لا » . ولقد أصبح بالغ البراعة ، في أعوامه الاخيرة ، في هذه اللعبة حتى انه اتخذ منها منهجاً حقيقياً . وهذا ما سأسميه بالقلب . انه يقفز من وجهة نظر الى اخرى ، ينفي ، يؤكد ، يبدل الزائد الى ناقص والناقص الى زائد . كل شيء متعارض وكل شيء صحيح ايضاً . ولا اضرب سوى مثال واحد : « ان فرويد يظهر في الطفولة ، على الأقل بمقدار ما يفسر سلوك الراشد بقدر موروث من الطفولة ، حياة راشدة ناضجة قبل الاوان ، وعلى سبيل المثال ... اختياره الأولى لعلاقاته الكريمة او البخيلة مع الغير » ١ . على الأقل بقدر : ان الحقائق المتناقضة لا تتصارع لديه البتة . ولا خطر البتة من محاصرة الحركة ومن تسبب انفجار . لكن هل هي متناقضة حقاً ؟ حتى لو قبلنا بذلك فلا بد ان نعترف بأن التناقض ، الذي يوهنه هذا التحريض الدائري ، يفقد وظيفته « كمحرك للتاريخ » ، ويرمز في نظره الى دليل المفارقة ، والى علامة الالتباس الجوهرية الحية . ان ميرلو ، باختصار ، يريد الاطروحة والنقيض . لكنه انما يرفض التركيب : فهو يأخذ عليه تحويله الديالكتيك الى لعبة بناء . اما الحركات الدائرية فهي على العكس لا تسمح بالمرّة بالوصول الى نتيجة ، لكن كل حركة منها تظهر على طريقته استعراض الكينونة والوجود . اتنا لن نعدو أن نكون اكثر من آثار على الغضار ، نحن أبناء الطمي فيما اذا لم نبدأ بنفي هذا الغضار . ولنقلب المسألة : ماذا نفعل ، نحن الذين يقوم وجودنا المباشر على

١ - « اشارات » - ص ٢٧٠ .

نفي ما هو كائن ، ماذا تفعل من اللحظة الأولى الى الأخيرة سوى اننا نعلن عن الكينونة ، نؤسسها ، نركبها من جديد عن طريق الآخرين ومن أجلهم ، وفي وسط الذاتية المتبادلة ؟ تأسيسها ، الاعلان عنها : حسناً . لكن ان نراها مواجهة ، فلا نفكر بذلك : اننا لا نعرف منها غير علاماتها . وعلى هذا فان الفيلسوف لن يكف عن المراوحة في مكانه كما لن تكف المدورة عن الدوران : « ان هذه الكينونة الملوحة عبر تحرك الزمن ، المتطلع اليها دوماً إدراكنا و كينونتنا الجسدية ، لكن التي لا مجال للانتقال اليها لأن المسافة المحذوفة ستعريها من صلابة كينونتها ، « كينونة الابعاد » تلك كما يقول هيدجر ، المقترحة دوماً على صبوتنا ، انما هي الفكرة الديالكتيكية عن الكينونة كما كان يحددها بارمينين ، فيما وراء تعدد الأشياء الكائنة ، انما هي الكينونة المنظور اليها من خلال الأشياء الكائنة ، لانها لو فصلت عن هذه الأشياء فلن تكون غير برق وليل » ١ .

ان ميرلو لم يقطع صلته المحببة : فهو ما يزال يتحدث في هذا النص عن الديالكتيك . لكنه لا يرجع الى هيغل : بل الى بارمينيد وافلاطون . ان ما يناسب التأمل هو ان يرسم دائرة حول موضوعه وأن يحوم باستمرار حول الأمكنة نفسها : فماذا يلمح آنذاك ؟ أغياباً ؟ أحضوراً ؟ الاثنين معاً : فبواسطة موشور منكسر تشتت كينونة الخارج ، فإذا بها متعددة ، بعيدة عن المتناول . لكنها بالحركة نفسها تتبطن وتصبح كينونة الداخل ، الحاضرة بأسرها ، دوماً ، من غير ان تفقد قابليتها للمس . والعكس صحيح ايضاً ، بالطبع :

١ - « اشارات » ص ١٩٧ . كان المقصود آنذاك تحديد صفات المرحلة الراهنة من البحث الفلسفي . وكان ميرلو يرى فيها الصفتين التاليتين : « الوجود والديالكتيك » . لكنه كان قبيل ذلك بعدة اشهر قد ألقى محاضرة في « لقاءات جنيف الدولية » عن فكر عصرنا . وجدير ان نلاحظ انه لم يبنس فيها بكلمة واحدة عن الديالكتيك : بل هو على العكس يتجنب كلمة « تناقض » في تسميته لمشكلاتنا ويكتب : « ان التجسد والغير هما متاهة التفكير والحساسية لدى المعاصرين » .

ان الكينونة الداخلية فينا ، ذلك الانطواء الشحيح الوقور ، لا تكف عن إظهار تلاؤمها مع الطبيعة ، ذلك الانبساط اللامحدود للكينونة الخارجية . وهكذا يظل ميرلو ، الدائر والمتأمل ، وفياً لفكرة التلقائي ، ذلك الاجترار البطيء المنخوب ببروق : وهذا ما ينزله خلسة منزلة المنهج تحت شكل دياكتيك مقطوع الرأس .

ان هذا النزول الى الجحيم يسمح له في النهاية بأن يكتشف أعمق الحركات الدائرية . ولقد كان اكتشافاً قلبياً : والدليل انه يذهل من شدة كثافته الداكنة . وسأذكر كيف أطلعني عليه منذ نحو سنتين : لقد بدا لي من خلال كلامه ثاقب البصيرة وموجزاً ، ينظر الى المشكلات مواجهة في الوقت الذي يبدو فيه عليه انه لا يسها إلا جانبياً . سألته ان كان يعمل . فردد ثم قال : « لعلني سأكتب عن الطبيعة » وأضاف ليرشدني : « قرأت لدي وايتهد جملة سحرتني : إن الطبيعة رثة » . وكما امكن للقاريء ان يخمن سلفاً ، لم يضيف كلمة واحدة . وتركته من غير ان اكون قد فهمت : ففي تلك الفترة كنت أدرس « المادية التاريخية » ، وكلمة « الطبيعة » كانت تعني بالنسبة الي مجموع معارفنا الفيزيائية – الكيميائية . سوء تفاهم آخر : لقد نسيت ان الطبيعة في نظره هي العالم المحسوس ، ذلك العالم « الكوني فعلاً » الذي تصادف فيه الأشياء والحيوانات ، جسداً والآخرين . وحتى أفهمه ، كان لابد ان أنتظر نشر مقاله الأخير « العين والفكر » . لقد كان المفروض في هذه الدراسة الطويلة ، على ما أتصور ، ان تكون جزءاً من الكتاب الذي كان يكتبه : انه على كل الاحوال يحيلنا اليه ، ويرجعنا باستمرار الى فكرة على وشك ان تقال وتظل مع ذلك غير ملفوظة .

ان ميرلو ، الذي بات معادياً للمذهب العقلي اكثر من اي وقت سبق ، يستجوب الرسام وفكره البدوي ، الوحشي : انه يحاول ان يلتقط في اللوحات معنى الرسم . وبهذه المناسبة ، كشفت له الطبيعة عن أسماها . فقد قال لنا : ذلك الجبل ، الرابض بعيداً ، كيف يعلن عن نفسه ، بواسطة اشارات متقطعة

أحياناً متناوبة ، وخيالات رقيقة متخلخلة ، ورأأت ، وظلال متواجسة .
 وهذا الغبار يذهل بانعدام صلابته . لكن عيننا هي على وجه التحديد « عداد
 الكينونة » ، وسوف تسبب ، بمعونة هذه الاشارات الهوائية ، انهيار أثقل
 كتلة أرضية . ان النظر ما عاد يكتفي « بلح الكينونة عبر تحرك الزمن » :
 فلنكن مهمته الآن ان يظهر للوجود وحدتها الغائبة دوماً بدءاً من المتعدد . قد
 يقال : « أليست هذه الوحدة كائنة اذن ؟ » . انها كائنة ، ليست كائنة :
 كالثوب الميت المتسلط على الأسماك ، كوردة مالارميه « الغائبة عن كل باقة » .
 ان الكينونة كائنة بنا نحن الكائنين بها . وهذا كله بالطبع لا معنى له بدون
 الآخر . هكذا يفهم ميرلو توكيد هوسرل « الصعب » : « ان الوعي المتعالى هو
 ذاتية متبادلة » . انه يعتقد ان ما من انسان يمكنه الا يرى انه مرئي في
 الوقت نفسه : انى لنا ان نلتقط ما هو كائن إن لم نكن كائنين ؟ ومن جديد
 يؤكد انه حتى نفكر فلا بد ان نكون : ان الشيء ، الذي يؤسسه كل فرد من
 خلال الجميع ، الشيء الذي هو واحد دوماً وإن كان منحرفاً انحرافاً لا حدود
 له ، يرجع كلاً منا عن طريق الجميع الى بنياننا الاونطولوجي . اننا البحر ، وكل
 حطام ، عندما يعوم ، يكون عديداً كالامواج ، ومطلقاً مثلها وعن طريقها .
 والرسام هو الصانع صاحب الامتياز ، وخير شاهد على هذا التبادل المتوسط .
 « ان الجسم مأخوذ في نسيج العالم لكن العالم مصنوع من قماش جسمي » . انها
 حركة دائرية اخرى لكنها أعمق من غيرها لانها تمس « متاهة التجسد » .
 فالطبيعة تتحول الى جسد عن طريق جسدي . لكن اذا كان الرسم ممكناً
 بالمقابل ، فإن حباك الكينونة التي يلحها الرسام في الشيء ويثبتها على قماش
 اللوحة ، لا بد ان تشير في اعماق ذاته الى « التواءات » كينونته : « ان اللوحة ..
 لا تتطابق مع اي شيء كان بين الاشياء التجريبية الا بشرط ان تكون لوحة
 تشخيصية ذاتية . انها ليست منظراً للأشياء إلا بصفتها منظراً للشيء .. يظهر
 كيف ان الاشياء تجعل من نفسها اشياء والعالم يجعل من نفسه عالماً » . وهذا
 على وجه التحديد ما يعطي « عمل الرسام صفة العجالة الملحة التي تتجاوز كل

عجالة اخرى . فالرسام يقدم للآخرين كينونة الداخل ، جسده ، جسدهم ،
عن طريق تصوير كينونة الخارج . ولا نكون وفيناه حقه اذا قلنا « يقدم »
فالثقافة كما يقول ميرلو هي « ارتقاء » . وعلى هذا فإن وظيفة الفنان المقدسة
هي ان يؤسس الكينونة وسط البشر ، وهذا يعني ان يتجاوز « غطاء الكينونة
الحام الذي يحمله رجله رجل العمل » نحو تلك الكينونة السامية التي هي المعنى
الفنان ، وكذلك كل فرد فينا ، فالتعبير كما يقول هو « جوهر الجسم » . وهل
هناك ما يعبر عنه غير الجسم : اننا لا نقوم بحركة واحدة من غير ان نبعته
ونؤسسه ونقدمه . والتاريخية الأولية ، ولدتنا على الموت ، هي انبثاق الأعماق
الذي يصبح الحدث عن طريقه انساناً ويظهر كينونته بتسميته الأشياء . وهذا
هو أيضاً تاريخ الجماعة من خلال أعماق جذرية فيها : « اي اسم غير التاريخ
نسمي به هذا الوسط الذي يفتح فيه على حين غرة شكل مثقل بالاحتمالية دورة
من دورات المستقبل ويفرض عليها سلطته كما لو انها سابقة الوجود » .

هذه هي في البدء أفكاره النهائية : وقد قلت ان فلسفته الأخيرة « المثقولة
بالاحتمالية » ، المتأكلة بتؤدة لصدفته والتي أوقفتها الصدفة ، قد بدأت في نظري
باكتشاف قلبي . فمقابل الحداد والغيباب يتكشف هو بدوره : ان « عداد
الكينونة » هو نفسه . ولقد بقيت له حفنة من الذكريات والنخائر ، لكن
نظرنا لا يملك حتى هذه الحفنة ليميز الكينونة من الجبل : من رثاث الذاكرة
سينتشل القلب كينونة الاموات ، ومن الحدث الذي قتلهم سيحقق بعثهم .
وليس المطلوب ان تعاد الى الابتسامة الراحلة والى الكلمات أديتها فحسب :
فأحيائها انما يعني أن نغمقها ، ان نحولها الى ذاتها ، كل يوم أكثر قليلاً ، بواسطة
كلماتنا وابتساماتنا ، الى ما لا نهاية . ان للأموات تقدمهم وهو تاريخنا . وهكذا
جعل ميرلو من نفسه حارساً لأمه كما كانت حارسة لطفولته . لقد اراد ، هو
الذي ولد منها على الموت ، ان يكون الموت بعثاً لها . ولهذا السبب وجد في
الغيباب قدرات واقعية أكثر مما في الحضور . ان « العين والفكر » يشتمل على
استشهاد مثير للفضول : ان ماريفو في روايته « ماريان » التي يتأمل فيها بقوة

الاهواء وعظمتها يمدح البشر الذين يؤثرون ان تؤخذ منهم حياتهم على ان ينكروا كينونتهم . وما أعجب ميرلو في هذه السطور القليلة هو انها تكشف عن بلاطة غير قابلة للتدمير تحت شفافية تلك الساقية الضحلة العمق ، الحياة ، لكن لا نظن انه ارتد إلى الجوهر الديكارتي : فهو ما كاد يغلق الهلالين ويعاود الكتابة لحسابه الخاص ، حتى تبددت البلاطة شرراً متقطعاً ، وأصبحت من جديد تلك الكينونة الممزقة التي علينا أن نكونها ، والتي قد لا تكون غير أمر فوضوي وانتحار قادر أحياناً على تركيبتها أكثر مما يقدر انتصار حي . اننا سنؤسس بحركة واحدة ، ما دامت هذه قاعدتنا ، كينونة الاموات عن طريق كينونتنا وكينونتنا عن طريق كينونة الاموات ، في الجامعة الانسانية .

ما الشوط الذي قطعه اذن في مسيرته في تلك الاعوام الحالكة التي حولته الى ذاته ؟ انه ليخيل الينا أحياناً ، ونحن نقرأه ، ان الكينونة تختزع الانسان لتتجلى عن طريقه . الم يحدث ، بين آن وآخر ، ان خيل لميرلو ، وهو يعكس الحدود ويدور بالمعكوس ، انه يلح فينا لست أدري أي تفويض متعال « يستحيل الإمساك به من خلال عايثته » ؟ انه يهنئ في احد مقالاته أحد الصوفيين على انه كتب ان الله تحتنا . ويضيف ما معناه : لم لا ؟ انه يحلم بذلك الكلي القدرة الذي هو بحاجة الى البشر ، والذي يوضع موضع تساؤل في اعماق كل فرد ، والذي يظل الكائن الشامل ، الكائن الذي لا تكف الذاتية المتبادلة عن تأسيسه الى ما لا نهاية ، الكائن الوحيد الذي نوصله الى أقصى حدود كينونته والذي يشاطرنا جميعاً عدم أمان المغامرة الانسانية . وبالطبع لا تعدو المسألة ان تكون اكثر من تعبير نجازي . لكنه أمر له دلالة أن يكون قد اختاره . ان كل شيء يكمن هنا : اللقطة الثمينة والمجازفة . اذا كانت الكينونة تحتنا ، كمتسولة ماردة رثة ، يكفي اذن تبديل بسيط للغاية حتى تصبح مهمتنا . الله ، مهمة الانسان ؟ ان ميرلو لم يكتب ذلك قط ، ولقد حرم على نفسه اعتقاد ذلك : لكن لا شيء يدل على انه لم يحلم به أحياناً ، بيد ان بحشه كان أشد تماسكاً من ان يعرض شيئاً من غير ان يكون قد ثبتت صحته .

كان يعمل بلا عجلة . وكان ينتظر .

لقد قيل انه تقرب من هيدجر . وهذا امر لا ريب فيه تقريباً ، لكن لا بد ان نكون على بينة منه . فميرلو لم يجد حاجة الى تأصيل بحثه وتعميقه طالما ان طفولته كانت مضمونة له . وحين ماتت أمه وتلاشت معها طفولته ، قد اخل الغياب والحضور ، الكينونة واللا كينونة ، وأراد ميرلو ، عبر الفينومينولوجيا ومن غير ان يتخلى عنها قط ، ان يأخذ بقوانين الاونطولوجيا . ان ما هو كائن لم يعد كائناً ، ليس كائناً بعد ، لن يكون ابداً : على الانسان ان يعطي الكائنات كينونتها . ولقد استخلص هذه المهام من حياته ، ومن حداده . ووجد فيها مناسبة لبعيد قراءة هيدجر ، وليفهمه فهماً افضل ، لكن لا ليقع تحت تأثيره : لقد تصالب طريقهما ، هذا كل شيء . ان الكينونة هي الهم الوحيد للفيلسوف الالماني ، ويظل الانسان الهم الرئيسي لميرلو بالرغم من مفرداتها المشتركة احياناً . فحين يتكلم الاول عن « الانفتاح على الكينونة » ، أستروح رائحة الاستلاب . يقيناً ، ينبغي ألا نخفي عن انفسنا ان ريشة الثاني خطت احياناً كلمات مقلقة كهذه الكلمات على سبيل المثال : « ان اللانسي ليس من الآن فصاعداً الطبيعة في ذاتها ولا نظام ادراكات الوعي المطلق ولا الانسان على الاخص ، بل هو تلك « الغائبة » التي تنكتب وتعقل نفسها بين هلالين – مفصل وهيكل الكينونة التي تتحقق عبر الانسان » . ان الهلالين لا يبدلان من واقع الأمر شيئاً . وعلى كل فقد قال ذلك عابراً . انه لمن المؤسف ان يمكن لإنسان ان يكتب اليوم ان المطلق ليس الانسان . لكن ما ينكره على ملكوتنا لا يسلم به لأي ملكوت آخر . والواقع ان اللانسي عنده هو علاقة تبادل منغلقة على ذاتها : ان الانسان محدد بدعوته الاساسية التي هي ان يؤسس الكينونة ، لكن الكينونة محددة مثله بمصيرها الذي هو ان تتحقق عن طريق الانسان . ولقد ذكرت كيفية ذلك ، مرتين على الاقل : في الأخوية المسيحية وفي اخوة المعتزك السياسي . لقد سبق لميرلو ان سعى الى التدثر بالحايثة ، والى الانغلاق دون الصبوة . ولقد حاول فكره الاخير ، متجنباً أكثر من اي وقت

سبق اللجوء الى التركيب الهيجلي ، حاول ان يحل التناقض الذي سيحيطها فيه من الاضمحلال بواسطة عدم قابليتها للمس بالذات . وبذلك لن تعود سوى غياب وتوسل ، ومن ضعفها اللامتناهي ستستمد قدرتها الفائقة . أليس هذا هو التناقض الاساسي ، بصورة ما ، في كل مذهب انساني ؟ وهل تستطيع المادية الديالكتيكية - التي يريد الكثيرون ان ينتقدوا باسمها هذا التأمل - ان تستغني عن انطولوجيا ؟ ولو أمعنا فيها النظر ، واستبعدنا نظرية الانعكاس اللاغية ، أفلم نجد فيها ، من طرف خفي ، فكرة غطاء كينونة خام تنتج العمل والفكر وتدعمها ؟

كلا . انه لم يكف قط عن ان يكون انساني النزعة ذاك الذي كتب قبل بضعة اشهر فقط من موته : « حين يضيء البرق - الانسان ، ينجلي كل شيء للجال » . ثم ماذا ؟ ان تحقيق الكينونة يعني تكريسها ، هذا مؤكد . لكنه يعني ايضاً أنسنتها . ان ميرلو لا يزعم اننا نخسر انفسنا كما تكون الكينونة ، بل يؤكد على العكس تماماً اننا نخسر انفسنا كما تكون الكينونة عن طريق الفعل الذي يجعلنا نولد على ما هو انساني . انه ما يزال يردد على مسامعنا ، هو الباسكالي أكثر منه في اي وقت مضى :

« ان الانسان متميز تميزاً مطلقاً عن الأنواع الحيوانية ، لكن هذا على وجه التحديد من حيث انه لا يملك عدة أولية ومن حيث انه موطن الاحتمالية ، تحت شكل نوع عجائبي نادرة ، وتحت شكل خصومة غير مقصودة نادرة أخرى » وهذا يكفي كيلا يكون الانسان أبداً حيواناً من احد الانواع ولا موضوعاً لفهوم عام ، انما يريق حدث من اللحظة التي يتجلى فيها . لكن ميرلو يأخذ الدرس نفسه من موتيني الانساني النزعة : « ان التفسيرات التي يمكن ان تقدمها لنا ميتافيزياء او فيزياء ما ، يردها موتيني سلفاً لان الانسان هو الذي « يبرهن » ايضاً على الفلسفات والعلم ولانها تتفسر بها .. » . ان الانسان لن يعقل الانسان ابداً : انما يصنعه في كل لحظة . أليس هذا هو المذهب الانساني الحق : ان الانسان لن يكون ابداً موضوعاً شاملاً للمعرفة ، بل هو ذات التاريخ .

ولا يصعب علينا أن نجد تفاؤلاً معيناً في آخر آثار الفيلسوف الحزون :
لا شيء ينتهي الى نتيجة ، لا شيء يضيع . محاولة تولد ، تؤسس دفعة
واحدة انساناً - الانسان كله بمثل لمح البرق - وغوت معه أو تبقى من بعده
على غير هدى لتنتهي على كل الاحوال بكارثة ، وتفتح في لحظة النكبة بالذات باباً
الى المستقبل . ان سبارتاكوس ، مصارعاً ومحتضراً ، هو الانسان بأمره :
أهناك تعبير خير من هذا التعبير ؟ وان كلمة واحدة هي اللغة كلها مجتمعة في
بضعة مخارج صوتية . وان لوحة واحدة هي الرسم كله . يقول : « بهذا المعنى ،
يوجد ولا يوجد تقدم » . ان التاريخ يتوطد باستمرار في وسطنا ما قبل التاريخي .
ومع كل برق ، يضيء الكل ، ويتأسس ، ويتوزع ، ويتلاشى ، خالداً . ولقد
أتاح لنا آيبل ورامبراندت وكلي كل بدوره ان نرى الكينونة في حضارة معينة ،
بالوسائل التي كانت تحت متناولهم . وقبل أن يولد أولهم بمدة طويلة ،
كان الرسم كله متجلياً في مغارات لاسكو^١ .

وعلى وجه التجديد لأن الانسان يتلخص باستمرار في هذا البريق المتجدد
أبدأ ، فسوف يكون له مستقبل . احتمال الخير ، احتمال الشر : ان ميرو ما
عاد يجد أحداً أو يدين أحداً . لقد وضعنا العداوة على قيد اصبعين من البربرية .
والمعجزة ، الممكنة دوماً وفي كل مكان ، قادرة على إخراجنا منها . وما دامت
« كل حركة من جسمنا ومن لغتنا ، وكل فعل من أفعال الحياة السياسية ...
تأخذ تلقائياً الغير بعين الاعتبار وتتجاوز نفسها من خلال ما هو خاص فيها نحو
ما هو عام » ، اذن فلا بد أن يكون التقدم النسبي هو الاحتمال المرجح بالرغم
من انه ليس ضرورياً ولا موعوداً بالمرة ، وبالرغم من اننا لا نطلب منه ان
يحسن كينونتنا بقدر ما نطلب منه أن ينظف ثقافات حياتنا : « ان التجربة
ستبعد في النهاية ، على الأرجح ، كل الحلول الزائفة » . وانما هذا الأمل ، على
ما أعتقد ، قبل بأن يكتب بضعة تعليقات سياسية في « الاكسبريس » .

١ - مغارات ما قبل تاريخية اكتشفت فيها رسوم مدمشة . « ه . م » .

الشرق والغرب : اقتصادان ناميان ، مجتمعان صناعيان ، وكلاهما تمزقهما التناقضات . وأعتقد انه تمنى أن يستخلص ، فيما وراء النظامين ، متطلبات مشتركة على مستوى البنية التحتية ، أو على الأقل خطوط تلاقٍ : فهذه طريقة ليظل وفيًا لذاته . ولقد كان المطلوب بالفعل رفض الاختيار المانوي مرة أخرى . لقد وُجدت أولاً الوحدة . وبعد ضياع هذا الفردوس الصغير ، أراد أن يفضح الاستغلال في كل مكان ، ثم حبس نفسه في الصمت : ومن ثم شرع يخرج منه بحثًا في كل مكان عن دواعي الأمل . بدون أي وهم . اننا ملوون : الروابط التي تجمع بيننا وبين الآخرين مزيفة . وما من نظام كافٍ لوحده لتحرير البشر من التوائهم ، لكن لعل أولئك البشر الذين سيأتون بعدنا ، جميع البشر معًا ، ستكون لهم القوة والصبر للشروع بهذا العمل .

كان مسار أفكارنا يبعد أحيانًا عن الآخر ، أكثر قليلًا كل يوم . وكان حداده وانزواؤه الارادي يزيد في صعوبة تلاقينا من جديد . وفي عام ١٩٥٥ كدنا نخسر بعضنا البعض نهائيًا : من قبيل التجريد . فقد كتب كتابًا عن الديالكتيك^١ ، وتعرض فيه إلى ، بحجة . واجابته سيمون دي بوفوار بحجة مماثلة في « الأزمنة الحديثة » : كانت هي المرة الأولى والاخيرة التي تشاجرنا فيها كتابة . فنحن بنشرنا خلافاتنا بدا علينا وكأننا نجعلها نهاية لا رجوع عنها . وعلى العكس ، وفي الوقت الذي بدت فيها الصداقة وكأنها قدماءت ، بدأت تزهو من جديد بصورة غير محسوسة . ولا ريب في اننا كنا قد حاولنا أن نتجنب العنف باهتمام أكبر مما ينبغي : ولقد كان بعض العنف ضروريًا لتصفية آخر بقايا الغيظ ، وليقول لي دفعة واحدة ونهائية ما تبقى جاثمًا على قلبه . وباختصار ، لم تتضخم القضية ، وفي غضون مدة وجيزة تقابلنا من جديد .

كان ذلك في البندقية ، في الأشهر الأولى من عام ١٩٥٦ : كانت « الجمعية ت لكتاب الشرق ولكتاب

الغرب . وقد اشتركت فيها . وحين جلست ، رأيت أن المقعد المجاور فارغ . فانحنيت وشاهدت على بطاقة اسم ميرلو - بونتي : لقد خيل اليهم انهم ينالون رضانا اذا وضعونا جنباً الى جنب . وبدأ الحديث ، ولم أصغر اليه إلا نصف اصغاء ، منتظراً قدوم ميرلو ، ليس من دون تخوف . وجاء متأخراً كعادته . كان أحدهم يتكلم ، فمر من خلفي ، على أطراف قدميه ، وربت على كتفي ، وحير استدرت ابتسم لي . وطالت المحادثات بضعة ايام : لم نكن ، أنا وهو ، على وفاق كامل إلا عندما كان الغيظ يملكنا معاً حين كان ينتقل دور الكلام الى ايطالي مفرط الفصاحة والى انكليزي مفرط السذاجة مفوضين بتفصيل المشروع . لكننا كنا نشعر ، بين ذلك العدد الكبير من اولئك الرجال المتباينين الى أبعد الحدود الذين كان بعضهم أكبر منا سناً وبعضهم الآخر أصغر سناً ، والذين قدموا من أرجاء اوروبا الأربعة ، كنا نشعر بأن ثقافة واحدة ، بأن تجربة واحدة ، لا قيمة لها الا بالنسبة الينا ، تجمعان بيننا . وقضينا عدة امسيات معاً ، في شيء من الحرج ، وليس بمفردين قط : وكان هذا في صالحنا ، لأن أصدقاءنا الحاضرين كانوا يحموننا من أنفسنا ، من محاولة الإقدام على توثيق الأواصر الصميمة بيننا من جديد قبل الأوان . ونتيجة لهذا ، لم تتبادل الحديث الا مع بعضنا البعض . وكنا نتمنى ، من غير أن نؤخذ بالأوهام عن مدى أهمية المباحثات ، أن تستأنف في العام القادم : هو لأنه كان محزوناً وأنا « لأعلي كلمة » اليسار . أما فيما يتعلق بكتابة البيان الختامي ، فقد كان رأينا واحداً . ولم يكن هذا بذوي أهمية لكنه كان الدليل على أن يوسع العمل المشترك أن يقرب بيننا ثانية .

والتقينا من جديد : في روما ، ثم في باريس ثانية . وكانت المرحلة الثانية : بمفردين . كان الحرج ما يزال موجوداً ، لكنه كان يميل الى التلاشي . وولد شعور آخر : العذوبة . ان هذه العاطفة الشجية ، المأتمية الخنان ، تقرب من جديد بين صديقين منهمكين مزق كل منهما الآخر حتى لم يبق من شيء مشترك بينهما غير خصامهما ، ذلك الخصام الذي كف عن الوجود ذات يوم لأنه افتقر

الى موضوع يدور حوله . والموضوع انما كان المجلة : فلقد وجدت بيننا ثم فرقنا . وبعد ذلك كفت حتى عن ان تفرق بيننا : ذات يوم كادت احتراساتنا ان تبذر الشقاق بيننا : ولما انتبهنا الى ذلك بتنا نحصر ألا يداري أحدنا الآخر بالمرة : لكن بعد فوات الأوان . ومهما يكن من أمر ، فقد بات كل منا لا يلزم غير نفسه . وحين رحنا نحاول ان نحدد مواقع أقدامنا ، خيل إلي بعض الشيء ! اننا نتبادل الأخبار عن أسرتينا : العمة ماري ستجري عملية ، ابن الخال شارل نجح في امتحان البكالوريا ، وأنتا نجلس جنباً الى جنب على مقعد ، وقد دثرنا ركبنا ، ورحنا نرسم بطرف عكازنا اشارات على التراب . ماذا كنا نفقد ؟ لا العاطفة ولا التقدير : انما المشروع . كان نشاطنا الماضي ، الذي دفن من غير ان يكون قد تمكن من تفريق شملنا ، يثار لنفسه إذ يجعل منا رجلين متقاعدي الصداقة .

كان لا بد ان تنتظر المرحلة الثالثة ، من غير ما قسر . وكنت انتظر ، واثقاً من أنني سألقاه ثانية : كنا متفقين على اذانة حرب الجزائر بلا تحفظ . وكان قد أرجع شريطه الأحمر الى حكومة غي موليه . وكنا كلانا نعارض دكتاتورية الديفولية المفسدة . ولعلنا لم نكن على رأي واحد بصدد وسائل النضال ضدها . لكنني كنت واثقاً من اننا سنتفق حتى حول ذلك : فالفاشية ، عندما تصعد ، تجمع من جديد بين الاصدقاء المتباعدين . وفي هذا العام بالذات ، رأيتني في شهر آذار : كنت ألقى محاضرة في المعهد العالي ، فجاء اليها . وأثري ذلك : فمنذ سنوات وأنا الذي كان يسعى دوماً الى اللقاء ، ويقترح المواعيد . وللمرة الأولى جشم نفسه مشقة ذلك ، تلقائياً . لا ليسمعي أعرض افكاراً يعرفها عن ظهر قلب : بل ليراني . وفي النهاية اجتمعنا بحضور هيبوليت وكانغلم : وكانت لحظة سعيدة بالنسبة إلي . والحال انني علمت فيما بعد بأنه خيل إليه انه ما يزال يفصل بيننا نوع من شعور بالخرج . ولم يكن ثمة ظل من ذلك ، لكنني كنت مصاباً ، لسوء الحظ ، بالزلة الوافدة وكنت متبلد الذهن . وحين افترقنا ، لم يكن قد نطق بكلمة واحدة عن خيبته ، لكنني

أحسست ، لهنية من الزمن ، ان وجهه قد عام من جديد . ولم ألقِ بالآ الى ذلك ، ورحت اقول في نفسي : « لقد عادت المياه الى مجاريها ، وسوف نبدأ كل شيء من جديد » . وبعد بضعة أيام علمت بنبا موته ، وتوقفت صداقتنا عند سوء التفاهم الأخير هذا . ولو ظل حيا ، لكنا بددناه حال عودتي ، من الجزائر . اما وقد غاب ، فسوف نظل أبداً ما كناه دوماً بالنسبة الى بعضنا البعض : مجهولين .

ينبغي ألا يأخذنا الشك : إن قراءه يستطيعون ان يعرفوه ، فلقد « ضرب لهم موعداً في آثاره » ، وفي كل مرة سأجعل من نفسي قارئاً له ، سأعرفه ، وسأعرف نفسي معرفة أفضل . ان مئة وخمسين صفحة من كتابه القادم قد انتقلت من الضياع ، ثم ان هناك « العين والفكر » الذي يقول كل شيء بشرط ان نعرف كيف تفك لغزه : اننا جميعاً « سنؤسس » هذا الفكر الممزق ، وسيكون احد موشورات « ذاتيتنا المتبادلة » . وفي الوقت الذي يلخص فيه السيد بابون ، مدير البوليس ، الرأي العام بإعلانه انه ما من شيء يدهشه بعد اليوم ، يقف ميرلو في القطب المقابل معلناً اندهائه بكل شيء : انه طفل يستغرب ويستعجب يقينياتنا التافهة نحن الأشخاص الكبار ويطرح اسئلة مستهجنة لا يرد عليها الراشدون : لماذا نعيش ؟ لماذا نموت ؟ انه ما من شيء يبدو له طبيعياً : لا أن يكون ثمة وجود للتاريخ ، ولا ان يكون ثمة وجود للطبيعة . وهو لا يفهم كيف يمكن لكل ضرورة ان تنقلب الى احتمال ، ولكل احتمال ان ينتهي الى ضرورة . أنه يقول ذلك ، ونحن عندما نقرأه نتجرف في هذه الحركة الدائرية التي لن نخرج منها أبداً . لكننا لسنا نحن الذين يوجه اليهم أسئلته : فهو يخشى ان تتشبث بالدوغماتيات التي تطمئن . انه سيكون هو نفسه هذا الاستفهام الموجه الى نفسه لأن « الكاتب اختار عدم الأمان : وضعنا الأساسي ، وفي الوقت نفسه الموقف الصعب الذي يكشف لنا عن هذا الوضع . وليس من اللائق ان نطالبه بأجوبة : فدرسه لنا هو ان نعلم استقصاء أولياً . انه يذكرنا ، بعد افلاطون ، بأن الفيلسوف هو ذاك الذي

يدهش ، لكنه يضيف ، بتدقيق يفوق تدقيق استاذة اليوناني ، ان الموقف الفلسفي يحتفي من اللحظة التي يتوقف فيها الاندهاش . واولئك الذين يتكهنون له بـ « صيرورة - الفلسفة - عالماً » ، يرد عليهم بأنه حتى لو أصبح الانسان ذات يوم سعيداً وحرراً وشفافاً بالنسبة الى الانسان ، فلا بد من الاندهاش لهذه السعادة المشبوهة بقدر ما نندهش اليوم لتعاستنا . ولقد كان بودي ان أقول ، لو لم تكن الكلمة مشبوهة من كثرة ما استعملت ، انه عرف كيف يجد من جديد الديالكتيك الداخلي الذي يوحد بين السائل والمسؤول ، وانه قاده الى السؤال الجوهرى الذي نتجنبه عن طريق جميع اجوبتنا المزعومة . وحتى تتبعه ، فلا بد ان نتخلى عن أمانين متناقضين لا نكف عن التآرجح بينهما ، ذلك اننا نطمئن انفسنا عادة عن طريق استخدامنا لمفهومين متعارضين لكنهما كليهما عامان ينظر كل منهما الينا على اننا اشياء ، الاول منهما يقول لكل منا انه انسان بين الناس ، ويقول له الثاني انه آخر بين الآخرين . لكن الأول لا قيمة له لأن الانسان لا يكف عن صنع نفسه ولا يستطيع ابدأ ان يعقل نفسه تماماً . والثاني يخذلنا لأننا متشابهون على وجه التحديد من حيث ان كل واحد منا يختلف عن الجميع . ونحن إذ نقفز من هذه الفكرة الى تلك ، كما تقفز القروء من غصن الى آخر ، نتجنب التفرد الذي ليس هو بواقعة بقدر ما هو مطلب دائم . والبورجوازية إذ تقطع روابطنا مع معاصرنا ، تحبسنا في قوقعة الحياة الخاصة وتحددنا بضربات مقصها كأفراد . اي كجزئات بلا تاريخ تجر نفسها من لحظة الى اخرى ، وبواسطة ميرلو ، نستعيد تفردنا عن طريق احتمالية مرساتنا في الطبيعة وفي التاريخ ، اي عن طريق المغامرة الزمنية التي هي نحن في قلب المغامرة الانسانية . وعلى هذا فإن التاريخ يجعلنا عامين بقدر ما نجعله خاصاً . هذه هي الهبة الثمينة التي يهبنا اياها ميرلو إذ يعاند في الحفر في المكان نفسه دوماً : انه ينطلق من عمومية المتفرد المعروفة ليصل الى تفرد العام . وهو الذي سلط الضوء على التناقض الرئيسي : ان كل تاريخ هو التاريخ كله ، وحين يضيء الانسان - البرق فإن كل شيء يكون قد

قيل ، وكل حياة وكل زمن وكل عصر - سواء أكانت معجزات أم إخفاقات
 محتملة - هي تجسّدات : فالكلمة تصبح جسداً ، والعلم لا تقوم له قائمة إلا
 عن طريق التفرد الحي الذي يشوّه إذ يضفي عليه تفرد . ولا نزاع في هذا
 صيغة جديدة مكررة عن « الوعي التعميس » : بل على العكس تماماً . إن
 هيغل يصف التعارض المأساوي بين مفهومين مجردين هما على وجه التحديد
 المفهوم اللذان قلت إنهما قطبا أماننا . لكن العمومية في نظر ميرلو ليست
 عامة قط إلا بالنسبة إلى الفكر الخلق : أنها تولد وفقاً للجسد ، ولما كانت
 لحم لحماً فهي تحافظ ، في أدق درجاتها ، على تفردنا . هذا هو التنبيه الذي
 يتوجب على الانطروبولوجيا - سواء أكانت تحليلاً أم ماركسية - ألا تنساه :
 التنبيه إلى أن كل إنسان ليس هو كل الإنسان كما يحيل في غالب الأحيان
 للفرويديين ، وأنه ليس من الضروري درماً الكشف لدى الجميع عن البرق ،
 أي عن التعميم المتفرد للعمومية ، والتنبيه إلى أن الاتحاد السوفياتي ليس هو ،
 كما يظن الديالكتيكيون المتبدئون ، مجرد بداية بسيطة للثورة العالمية ، بل
 إلى أنه أيضاً تجسيدها وإلى أن ١٩١٧ سيعطي الاشتراكية القادمة سمات لا
 يمكن أن تمحى . أن هذه المشكلة صعبة : ولن تتملص منها لا الانطروبولوجيا
 المتبدلة ولا المادية التاريخية . ولم يكن قصد ميرلو أن يقدم حلاً ، بل على
 العكس : لو كان بقي على قيد الحياة ، لكان أوغل أكثر فأكثر ، وهو يدور ،
 إلى أن يدرك لب معطيات المشكلة ويوصلها نهائياً كما نستطيع أن نتبين
 ذلك في « العين والفكر » بصدد ما قاله فيه عن التاريخية الأولية . أنه لم يوغل
 إلى أقصى حدود فكره ، أو أن الوقت لم يتح له على الأقل للتعبير عنه حتى
 النهاية . أهذا فشل ؟ كلا : أنه أشبه بمتابعة لاحتمالية الولادة من قبل احتمالية
 النهاية : أن هذه الحياة ، المتفردة بهذا العبث المزدوج والمتألمة من البدء حتى
 الموت في التفرد ، تأخذ « أسلوباً » غير قابل للتقليد وتبرر بنفسها تنبيهات
 كتاباته . أما هذه الكتابات ، غير القابلة للفصل عن تلك الحياة ، الأشبه ببرق
 لمع بين صدفتين فأضاء ليلنا ، فيمكننا أن نطبق عليها كلمة كلمة ما كتبه في

مطلع هذا العام :

« إذا لم نكن نستطيع في الرسم ، ولا حتى في أي مجال آخر ، ان نقيم تسلسلاً في الحضارات ، ولا حتى أن نتكلم عن التقدم ، فليس ذلك لأن قدراً من الأقدار يشدنا الى الخلف ، بل بالأحرى لأن أول الرسوم اوغل ، بمعنى ما ، حتى أعماق المستقبل . وإذا لم يكن من رسم قط ينجز الرسم ، بل اذا كان أي أثر لا يصل أبداً الى الاكتمال المطلق ، اذن فكل إبداع يغير ويشوه ويضيء ويعمق ويؤكد ويعني ويخلق من جديد ، أو يخلق مقدماً ، سائر الابداعات . وإذا لم تكن الابداعات خبرة مكتسبة ، فليس ذلك لأنها ، كسائر الأشياء ، تمضي فحسب ، بل ايضاً لأن كل حياتها تقريباً أمامها . انه يدخل متفرداً ، هو السؤال بلا جواب ، في الثقافة العامة ، ويأخذ مكانه بكل عموميته في تفرد التاريخ . ووظيفته ، هو الذي يبدل الاحتمال الى ضرورة والضرورة الى احتمال كما يقول هيجل ، أن يحسد مشكلة التجسد . وموعداً معه في آثاره .

ولا اريد ، انا الذي كنت لي معه مواعيد أخرى ، ان اكذب بصدد علاقاتنا ، ولا ان اختم مقالي بمثل هذا التفاؤل الجميل . انني ارى الآن وجهه الليلي الاخير - كنا على وشك الافتراق في شارع كلود برنار - خائباً ، منغلقاً على نفسه على حين فجأة . انه باق في ، جرحاً مؤلماً ، يلهبه الاسى وتأنيب الضمير وشيء من الضغينة . وصادقتنا التي تبدلت هي نفسها تتلخص فيه الى الابد . وليس ذلك لانني اعلق على اللحظة الاخيرة اي امتياز مها كان ضئيلاً ، ولا لانني اعتبرها مكلفة بأن تقول الحقيقة حول حياة ما . لكن في لحظة الافتراق الاخيرة تلك ، أجل ، تجمع كل شيء : إن كل ضروب الصمت التي عارضني بها ، بدءاً من ١٩٥٠ ، ماثلة ههنا ، ساكنة في ذلك الوجه الصامت ، والمقابل يحدث لي اليوم أيضاً ان أحس بأبدية غيابه وكأنها سكوت متعمد . وسوء تفاهلنا الاخير - الذي ما كان ليكون بندي بال لو أمكنني أن ألقاه ثانية حياً - مصنوع كما يخيل الي من نفس نسيج أخطائنا الاخرى : انه لم يسيء الى شيء ، ومن خلاله تستشف مودتنا المتبادلة ورغبتنا المشتركة في الانفسد

شيئاً بيننا ، لكن يستشف منه ايضاً التباين الزمني بين حياتينا الذي جعلنا
دوماً نأخذ مبادياتنا في غير اوانها . ولما انضافت الخصومة الى ذلك ، علقت
صحبتنا ، بلا عنف ، الى اجل غير مسمى . ان الموت تجسد كالولادات وموته ،
ذلك اللامعنى المليء بمعنى مبهم ، يحقق ، فيما يتعلق بنا ، احتمال وضرورة
صداقة غير موفقة . بيد انه كان أمامنا شيء يمكننا ان نحاوله : فتلاؤمنا مع
بعضنا البعض لم يكن بالغ السوء اذا ما أخذنا بعين الاعتبار خصالنا وثرقاتنا ،
وعنف أحدنا الصريح ومغالاة الاخر السرية . وماذا فعلنا بهذا ؟ لا شيء سوى
اننا تجنبنا الخصام ، ان كل انسان يستطيع ان يوزع الاخطاء كما يشاء : على كل
الاحوال لم يكن ذنبنا كبيراً . حتى انه يحدث لي احياناً ألا اعود أرى من
مغامرتنا غير ضرورتها : هكذا يعيش البشر في عصرنا ، هكذا يتحايثون .
صحيح أيضاً اننا ، نحن الاثنين ، لم نعرف كيف نتحاب . وليس ثمة ما يستنتج
من هذا كله سوى ان هذه الصداقة الطويلة ، التي لم تكتمل ولم تنفسخ ، والتي
اضمحلت في اللحظة التي كادت تولد فيها من جديد او تتحطم ، باقية في كجرح
منكأ أبداً .

« الازمنة الحديثة » - عدد خاص -

تشرين الاول ١٩٦١

فهرس

٥	المادية والثورة
١٧	فكرة الفينومينولوجيا
٧٣	جيرودوه وأرسطو
٨٨	الحرية الديكارتية
١٠٦	الانسان والاشياء
١٤٧	ذهاب واياب
١٥٠	ميرلو - بونتي

سلسلة « مواقف »
تأليف جان بول سارتر

- | | |
|-----|---------------------|
| ٥٠٠ | ١ — الادب الملتزم |
| ٤٠٠ | ٢ — ادباء معاصرون |
| ٤٠٠ | ٣ — جمهورية الصمت |
| ٥٠٠ | ٤ — قضايا الماركسية |
| ٤٠٠ | ٥ — المادية والثورة |
| ٣٥٠ | ٦ — شبخ ستالين |

يشكل هذا الكتاب الحلقة الخامسة من سلسلة « مواقف » للكاتب العبقرى جان بول سارتر . وهو يضم مجموعة من الدراسات البارعة التى تتناول عدداً من القضايا الفكرية والسياسية والادبية بروح من الموضوعية والعمق أصبحت الميزة الرئيسية لفياسوف الوجودية الكبير .

وقد اثارت دراسة « المادية والثورة » لدى صدورها اهتماماً كبيراً فى اوساط المثقفين ، ولا سيما اليساريين ، لما تنطوي عليه من معالجة عميقة للعلاقة بين الثورة والمذهب المادى .

ويضم الكتاب كذلك دراسة ضافية عن الفيلسوف الفرنسى المعاصر « ميرلو-بونتي » الذى كانت علاقة سارتر به علاقة عجيبة ومثيرة للفضول ، بما كان يعتمدها من خصومة وخلاف فى الرأى ، الى جانب الصداقة الحميمة التى كانت تربط بين الفيلسوفين .